This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

BR TAIR
FAIRE

BS
1235
.E34

45

à Monsieur Ad. Viollet Le Duc

hommage de l'auteur.

MÉMOIRE

SUR LE TEXTE PRIMITIF

DU 1ER RÉCIT

DE LA CRÉATION

(GENÈSE, CH. I-II, 4)

SUIVI DU TEXTE DU 2e RÉCIT

DU MÊME AUTEUR :

LES ÉVANGILES : **Examen critique et comparatif des trois premiers évangiles**, 2 volumes in-8°. — Prix : 12 francs.

Dans le tome I se trouve le texte comparé des Évangiles de Matthieu et de Marc, et dans le tome II, le texte de l'Évangile de Luc avec les passages correspondants, soit de Matthieu, soit de Luc, en regard.

Paris. — Typographie Georges Chamerot, rue des Saints-Pères, 19

MÉMOIRE

SUR LE TEXTE PRIMITIF

DU 1ER RÉCIT

DE LA CRÉATION

(GENÈSE, CH. I-II. 4)

SUIVI DU TEXTE DU 2e RÉCIT

PAR

M. GUSTAVE D'EICHTHAL

PARIS

SANDOZ ET FISCHBACHER, LIBRAIRES-ÉDITEURS

33, RUE DE SEINE, 33.

—

1875

Vignaud
4-23-30

PRÉFACE.

Le Mémoire sur le texte primitif du Premier récit de la Création émane de la même pensée qui m'a conduit à publier en 1863 l'*Examen critique et comparatif des trois premiers Évangiles* (1), et en 1872 un essai *sur la sortie d'Égypte* (2).

Entraîné pour ainsi dire dès l'enfance à méditer sur les questions religieuses qui tourmentent notre siècle, disciple de Saint-Simon dans ma jeunesse, j'ai reçu de ce maître, aujourd'hui si mal connu, et durant une vie déjà bien longue j'ai toujours gardé cette croyance : que l'organisation définitive de la société moderne n'est possible que par le développement et la rénovation du christianisme. J'entends d'ailleurs le christianisme au sens le plus large, dans sa relation avec le judaïsme

(1) Le titre complet de l'ouvrage est : *Les Évangiles*, 1re *partie* : *Examen critique et comparatif des trois premiers Evangiles*, 2 vol. in-8°. Paris, Hachette et Cie, 1863. Cette première partie a seule paru.

(2) *La Sortie d'Egypte d'après les récits combinés du Pentateuque et de Manethon*, 1 vol. in-8°, XVI et 75 p. L'ouvrage a été tiré à un très-petit nombre d'exemplaires et n'est pas en vente.

dont il est inséparable, rattaché aux civilisations antiques dont il a recueilli l'héritage, instituteur de la civilisation moderne, réconciliant enfin dans son unité les communions diverses entre lesquelles il est aujourd'hui divisé.

A cette foi rationnelle en l'avenir du christianisme s'est jointe tout naturellement une confiance analogue dans la valeur des livres sur lesquels il se fonde, qui nous donnent le secret de ses origines, et nous font assister à sa formation. Pour les institutions aussi bien que pour les individus, dans le cours entier de l'existence, le développement est un, l'avenir se rattache par un enchaînement continu au passé, et l'étude de l'être naissant peut seule nous révéler le progrès final qui lui est réservé.

Issus des deux plus grands actes d'émancipation qui se rencontrent dans l'histoire de l'humanité (délivrance d'Israël par Moïse, et prédication du royaume de Dieu par Jésus), les deux livres fondamentaux du Christianisme, l'Ancien Testament et le Nouveau, gardent profondément gravée dans leurs textes l'empreinte de cette mémorable origine; tous deux sont des paroles d'affranchissement. On l'a bien vu lorsqu'au seizième siècle les hommes de la Réforme ont fait sortir de la Bible, pour l'Europe soustraite à la tutelle papale, la liberté civile et religieuse. Cependant, à côté de ce caractère profondément libéral, les textes bibliques portent la marque des réactions qui toujours accom-

pagnent même les plus généreuses entreprises; souvent une superstition servile s'y est fait sa place, et a gravement altéré l'inspiration primitive; ailleurs des remaniements successifs, souvent maladroits, ont porté dans les textes la confusion, la contradiction même. Enfin, ces livres n'ont pu échapper aux accidents de toute nature qui, sous l'empire des vicissitudes communes, viennent altérer et mutiler, lorsqu'ils ne les anéantissent pas, les textes, quels qu'ils soient, écrits de la main des hommes.

Pour triompher de ces causes accumulées d'obscurité et d'erreur, pour rétablir l'ordre troublé, pour assigner aux diverses parties du texte leur sens et leur valeur véritables, il a fallu le secours d'une science spéciale, l'*exégèse biblique*. Dans notre Mémoire, nous avons résumé en quelques pages l'histoire de cette science; nous en rappellerons ici les traits principaux. Née dans l'antiquité, à peu près oubliée chez les chrétiens au moyen âge, l'exégèse biblique a pris dans les temps modernes un puissant essor, après que la Réforme, rejetant l'autorité traditionnelle de l'Église, eut fait de la Bible la règle suprême de la croyance et de la conduite des fidèles. Alors, en effet, ce fut non plus un simple problème d'érudition dogmatique, mais un devoir religieux imposé à tous, que de chercher à comprendre et à éclaircir les paroles du texte sacré, de travailler à dissiper les nuages qui pouvaient en obscurcir le sens. Au dix-septième siècle, on voit

l'œuvre se poursuivre non-seulement chez les protestants, mais aussi chez les juifs et chez les catholiques; alors paraissent coup sur coup les mémorables travaux du calviniste Leclerc, de l'Israélite Spinosa, de l'oratorien Richard Simon. Vers le milieu du dix-huitième siècle, un autre catholique français, Astruc, professeur à la faculté de médecine de Paris, par la publication de son livre sur la composition de la Genèse, imprime à la science un élan nouveau. A la fin du même siècle, et au cours du dix-neuvième jusqu'à nos jours, sous l'impulsion des Reimarus, des Lessing, des Michaëlis, des Eichhorn, des Schleiermacher, des de Wette, des Strauss, des Baur, des Reuss, des Kuenen (nous ne nommons que les plus célèbres), l'exégèse biblique prend en Allemagne un immense développement; d'éminents interprètes la propagent en France et en Angleterre; on peut dire qu'elle a aujourd'hui pénétré plus ou moins dans le monde civilisé tout entier.

Occupé nous-même, comme on l'a vu, de travaux relatifs à l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous nous sommes trouvé, dans le cours de nos recherches, conduit à entreprendre l'étude spéciale du document qui, au début de la Genèse, raconte l'histoire de la Création en six jours (Genèse, ch. I, 1, — II, 4), et auquel l'exégèse moderne a donné le nom de *Premier récit de la Création.* Il est en effet suivi d'un second récit (Genèse, II, 5, — III, 24), dont l'objet est le même, mais qui diffère du premier, soit par les

faits qu'il raconte, soit par la doctrine dont il est l'interprète. Or, cette étude a eu pour nous un résultat bien imprévu ; elle nous a amené à reconnaître que le texte de ce premier document, tant de fois scruté, commenté par les plus éminents exégètes, renfermait cependant des altérations qu'ils n'avaient point aperçues, altérations telles qu'aucun texte de la Bible n'en a subi de plus graves. Nous nous référons à notre Mémoire pour l'exposé des anomalies que nous avons relevées et des restitutions que nous avons proposées; mais ce que nous croyons devoir signaler dès à présent, c'est la confirmation que reçoit de nos recherches l'opinion aujourd'hui à peu près universellement admise par les exégètes relativement à l'âge et à l'origine du Pentateuque. Les recherches les plus récentes, d'accord sur ce point avec une antique tradition, établissent que le Pentateuque, composé à l'aide d'écrits plus anciens, n'a été définitivement rédigé, n'a reçu la forme sous laquelle il nous est parvenu, que pendant la captivité de Babylone, au contact sur la terre assyrienne des Israélites déportés avec les conquérants Médo-Perses. Telles sont précisément l'époque et les circonstances auxquelles nous avons dû faire remonter les altérations relevées par nous dans le texte qui forme le début même du Pentateuque.

Il semble, au premier abord, que le travail dont nous venons de faire connaître le sujet ait dû nécessiter de

la part de l'auteur une connaissance approfondie de la langue hébraïque. Il n'en est cependant pas ainsi. L'hébreu nous est tout à fait étranger ; mais les anomalies que nous avons eu à constater existent surtout dans l'ordre et la structure du texte, et par conséquent se maintiennent dans une traduction pour peu qu'elle soit exacte. C'est ainsi que nous avons pu d'abord les reconnaître à travers une de nos traductions vulgaires. Plus tard, lorsque nous avons eu besoin d'une interprétation plus rigoureuse du texte, nous avons pu invoquer l'assistance du jeune et savant M. Carrière, professeur d'hébreu à l'école des hautes études ; grâce à son concours, nous croyons que nos conclusions n'auront rien que d'acceptable même pour les hébraïsants.

Les paragraphes II, III et IV de ce Mémoire, moins les notes qui les accompagnent, ont été lus devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans les séances des 8 et 13 août 1873. Le travail était imprimé avant la fin de la même année, et aurait pu paraître dès cette époque. Nous devons dire quelle considération nous en avait fait jusqu'ici différer la publication.

Nous croyons que la critique biblique, loin d'ébranler l'autorité des Écritures sacrées, telle qu'elle peut être acceptée aujourd'hui, lui donne au contraire son plus solide fondement. Telle était notre conviction lorsque nous avons publié nos précédents travaux d'exégèse, telle encore elle demeure au moment où nous

faisons paraître ce Mémoire. Toutefois, nous l'avouons, ce n'est pas sans une sorte de regret que sur un sujet, qui intéresse si vivement la foi religieuse du monde judéo-chrétien, nous nous décidons à laisser paraître un travail de simple critique. La société, qui depuis le seizième siècle avait mis toute son énergie à lutter contre un système religieux oppressif, depuis quelque temps se sent de nouveau dominée par le besoin d'une foi religieuse, et est en peine de la trouver. Elle recherche curieusement ce qu'il y eut de fécond et de légitime dans les croyances du passé, ce que l'avenir en peut recueillir, ce qu'il peut y ajouter. Nous eussions aimé à profiter de l'occasion qui s'offrait à nous d'apporter notre tribut à cette solennelle enquête. Nous eussions voulu prendre dans leur ensemble les documents qui composent l'histoire de la création dans la Genèse, montrer le caractère non-seulement si divers, mais si contradictoire des deux récits, apprécier l'influence qu'ils ont exercée dans le passé, qu'ils exercent encore aujourd'hui. Nous eussions désiré faire plus encore, indiquer ce que pourra être ce dogme religieux de l'avenir que préparent depuis tant de siècles tant d'essais philosophiques et théologiques. Pendant les deux années qui viennent de s'écouler ce travail nous a souvent occupé; mais, à mesure qu'il se développait, nous avons pu reconnaître qu'il dépasserait de beaucoup l'étendue que nous nous étions proposé de lui donner, et reléguerait dans l'ombre le Mémoire sur le-

quel nous devons appeler spécialement aujourd'hui l'attention du public. Nous nous sommes donc décidé à laisser ce Mémoire paraître seul en y joignant toutefois, avec quelques observations et quelques notes, le texte du Second récit de la Création; on pourra ainsi dès maintenant, juger plus facilement les différences et les contrastes qui séparent les deux documents.

MÉMOIRE

SUR LE TEXTE PRIMITIF

DU

1ER RÉCIT DE LA CRÉATION

(Genèse, ch. I—II, 4.)

Pour l'intelligence du Mémoire qui suit,
nous devons d'abord mettre sous les yeux de nos lecteurs
le texte biblique qui en est l'objet.

1ER RÉCIT DE LA CRÉATION

(Genèse, ch. I—II, 4.)

Selon le texte hébreu *.

PROLOGUE.

1. D'abord Dieu (ELOHIM) créa le ciel et la terre,
2. La terre était informe et déserte, les ténèbres étaient sur la surface des flots (1), l'esprit de Dieu planait sur la surface des eaux.

PREMIER JOUR.

3. Dieu dit : « Que la lumière soit, » et la lumière fut;
4ª. et Dieu vit que la lumière était bonne.
4ᵇ. Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres;
5ª. Dieu appela la lumière : Jour, et les ténèbres : Nuit.
5ᵇ. Il fut soir, et il fut matin : premier jour.

* Lorsqu'un verset a dû être divisé en deux parties, nous avons désigné la première par un ª, et la seconde par un ᵇ placé après le numéro du verset.

DEUXIÈME JOUR.

6. Dieu dit : « Qu'il y ait un firmament par le milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. »

7. Dieu fit le firmament, et il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament des eaux qui sont au-dessus du firmament.

7ᵇ. Et il fut ainsi.

8ᵃ. Dieu appela le firmament : Ciel.

8ᵇ. Il fut soir, il fut matin : deuxième jour.

TROISIÈME JOUR.

9ᵃ. Dieu dit : « Que les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblent en un même lieu, et que le sec paraisse. »

9ᵇ. Et il fut ainsi.

10ᵃ. Dieu appela le sec : Terre; il appela l'amas des eaux : Mers;

10ᵇ. et il vit que cela était bon.

11ᵃ. Dieu dit : « Que la terre produise la verdure, l'herbe portant semence et l'arbre fruitier portant le fruit selon son espèce, ayant en lui sa semence sur la terre (2). »

11ᵇ. Et il fut ainsi.

12ᵃ. La terre produisit la verdure, l'herbe portant semence selon son espèce, et l'arbre portant le fruit ayant en lui sa semence selon son espèce;

12ᵇ. et Dieu vit que cela était bon.

13. Il fut soir, il fut matin : troisième jour.

QUATRIÈME JOUR.

14ª. Dieu dit : « Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour d'avec la nuit;

14ᵇ. Qu'ils servent de signes pour les fêtes (3), pour les jours et pour les années;

15ª. Et qu'ils servent de luminaires au firmament du ciel pour luire sur la terre. »

15ᵇ. Et il fut ainsi.

16. Dieu fit les deux grands luminaires, le luminaire plus grand pour dominer sur le jour et le luminaire plus petit pour dominer sur la nuit, et *il fit* les étoiles.

17. Dieu les mit au firmament du ciel pour luire sur la terre,

18ª. Pour dominer sur le jour et sur la nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres;

18ᵇ. et Dieu vit que cela était bon.

19. Il fut soir et il fut matin : quatrième jour.

CINQUIÈME JOUR.

20. Dieu dit : « Que les eaux se peuplent d'êtres doués de vie, et qu'il y ait des volatiles qui volent sur la terre sous le firmament du ciel. »

21ª. Dieu créa les grands monstres marins et tous les êtres vivants qui nagent (4) et qui peuplent les eaux se-

lon leur espèce, et tous les volatiles munis d'ailes selon leur espèce;

21 b. et Dieu vit que cela était bon.

22. Dieu les bénit en disant : « Fructifiez et multipliez et remplissez les eaux dans les mers et que le volatile multiplie sur la terre.

23. Il fut soir, il fut matin : cinquième jour.

SIXIÈME JOUR.

24 a. Dieu dit : « Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce, les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes sauvages (5) selon leur espèce. »

24 b. Et il fut ainsi.

25 a. Dieu fit les bêtes sauvages, selon leur espèce, et les animaux domestiques, selon leur espèce, et tous les reptiles selon leur espèce;

25 b. et Dieu vit que cela était bon.

26. Dieu dit : « Faisons l'homme (Adam), à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toutes les bêtes sauvages, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre (6). »

27. Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle.

28. Dieu les bénit; Dieu leur dit : « Fructifiez et multipliez; remplissez la terre, et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel et sur tout être vivant qui rampe sur la terre. »

29. Et Dieu dit : « Voici, je vous donne toute herbe portant semence qui est sur la surface de la terre et tout arbre sur lequel il y a fruit d'arbre, portant semence. Ce sera votre nourriture.

30ª. Et à tous les animaux de la terre, et à tous les oiseaux du ciel et à tout ce qui rampe sur la terre et qui est doué de vie, je donne pour nourriture toute herbe verte. »

30ᵇ. Et il fut ainsi.

31ª. Dieu vit tout ce qu'il avait fait ; et cela était très-bon.

31ᵇ. Il fut soir, il fut matin : sixième jour.

SEPTIÈME JOUR.

Chapitre II, 1. Et le ciel et la terre furent achevés, avec toute leur armée ;

2. Dieu eut achevé au septième jour son œuvre qu'il avait faite, et il se reposa au septième jour de toute son œuvre qu'il avait faite.

3. Et Dieu bénit le septième jour, et le sanctifia parce qu'en ce jour Dieu s'était reposé de toute son œuvre que Dieu avait créée, qu'il avait faite.

4. Telles sont les origines du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés, lorsque Iahveh-Dieu (7) (Iahveh-Elohim) fit la terre et le ciel.

NOTES.

(1) v. Nous traduisons par *flots* le mot hébreu TEHÔM, communément traduit par *abîme*. TEHÔM a les deux sens (voy. le Dictionnaire de Gesenius). C'est ainsi qu'en français on dit *la mer* et *les abîmes de la mer*. Mais à cette place le mot *abîme* employé isolément n'offre aucun sens clair. C'est bien, d'ailleurs, des *flots* qu'il s'agit ici ; tant que les eaux supérieures n'ont pas été séparées des inférieures par le firmament ou ciel, tant que la terre n'a pas été séparée des mers, le tout ne forme qu'une masse confuse que les flots recouvrent.

(2) v. 11ª. « Sur la terre. » Le sens de ces mots est obscur. Aucune explication n'en a été donnée jusqu'ici qui nous paraisse satisfaisante (voy. le Commentaire de Knobel).

(3) v. 14ᵇ. « Les fêtes. » Nous traduisons ainsi le mot MÔADIM (du singlier MÔED) que les Septante ont rendu par καιροὶ, la Vulgate par *tempora*, et à leur suite les traductions modernes par *temps*. MÔED signifie proprement un temps fixe, une époque bien déterminée, et, par suite, une fête solennelle. On le trouve fréquemment employé pour désigner les fêtes mosaïques (voy. le Dᵗᵉ de Gesenius, le Commentaire de Knobel, et Lév., XXIII, 2, 4, 37, 44 ; Nomb., X, 10, etc.).

La traduction exacte du mot MÔADIM donne à ce passage un caractère hiératique, qui tend à confirmer le fait de son introduction récente dans le texte.

(4) v. 21ª. « Qui nagent » (RAMAS). Littéralement « qui rampent. »

(5) v. 24ª « Les bêtes sauvages » (HAYAT HAARES) littéralement : les bêtes de la terre, celles qui vivent libres sur la terre.

(6) v. 26. « Et sur toutes les bêtes sauvages ». Le texte hébreu porte : « et sur toute la terre ». La version syriaque admet le premier sens, qui est en effet convenable à cette place, et qui repose sur une restitution du texte hébreu (voyez la note 5, ci-dessus, et le Commentaire de Knobel.

(7) Ch. II, v. 4. Sur le nom IAHVEH (JEHOVAH), voyez la note (1), à la suite de notre dissertation.

MÉMOIRE

SUR LE TEXTE PRIMITIF

DU

1ER RÉCIT DE LA CRÉATION

(Genèse, ch. I-II, 4).

I.

Coup d'œil sur l'histoire de la critique biblique.

La Genèse nous offre à son début deux récits successifs de la Création qui tout d'abord se distinguent par le nom différent donné dans chacun à la Divinité. Ce nom est ELOHIM (Dieu) dans le premier récit; il est JEHOVAH ELOHIM ou plutôt IAHVEH ELOHIM (l'Être-Dieu) dans le second, en adoptant pour le nom divin mosaïque une lecture plus correcte et maintenant de plus en plus usitée (1). De là viennent les dénominations d'*Elohiste* et de *Jéhoviste* (ou mieux *Iahviste*), respectivement appliquées par les exégètes modernes à chacun de ces deux récits. La diversité du nom divin dans l'un et dans l'autre avait été reconnue et com-

mentée dans l'antiquité par Tertullien et par S. Augustin; mais c'est seulement au siècle dernier qu'elle a été mise pleinement en relief par Astruc, médecin français, dans le livre célèbre publié par lui, nominalement à Bruxelles, et de fait à Paris (2), sous le titre : « *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse.* » Dans cet ouvrage Astruc montre que l'emploi alternatif des noms Elohim et Jéhovah n'est pas restreint aux deux récits de la Création, qu'il se retrouve dans le texte entier de la Genèse et presque toujours se rattache à l'emploi de documents différents « réunis, mais non pas fondus » par le rédacteur. Ce sont les expressions mêmes dont se sert Astruc; selon lui, d'ailleurs, ce rédacteur n'est autre que Moïse. Astruc voit dans la différence des documents ainsi juxtaposés la cause des nombreuses anomalies qui se rencontrent dans le texte de la Genèse, et pour rendre le fait en quelque sorte palpable, il imprime sur deux colonnes, d'une part la série des documents élohistes, d'autre part la série des documents jéhovistes. La science moderne a consacré dans ce qu'elle avait d'original et de fécond la thèse d'Astruc, et, à part certaines modifications de détail, elle a conservé sa classification des documents de la Genèse. Mais elle ne l'a pas suivi dans l'opinion qu'il professe au sujet de la haute antiquité de ces documents; elle n'admet pas qu'ils aient été recueillis par Moïse lui-même; elle se refuse à faire remonter jusqu'au législateur hébreu la rédaction de la Genèse, non plus que celle des autres livres du Pentateuque. En fait cette dernière opinion est tellement contraire aux témoignages évidents que fournit le texte biblique.

qu'elle n'a jamais pu être soutenue d'une façon absolue et sans restriction, du moins par aucun de ceux qui avaient fait une étude tant soit peu attentive de la question, ou qui n'étaient point dominés par d'inflexibles préjugés. Ainsi Bossuet lui-même, l'implacable adversaire de Richard Simon, après avoir, dans son *Histoire universelle*, combattu de toutes ses forces la thèse de la critique biblique, arrive cependant à cette conclusion, « que les variétés des textes et des versions viennent de l'antiquité même du livre qui a passé par les mains de tant de copistes » (2e partie, XIII). Bossuet ne voit pas que cette concession, si minime qu'elle soit, laisse la porte ouverte à la critique biblique, et qu'une fois placée sur ce terrain, la querelle entre les opinions opposées est réduite à ne plus être qu'une question de limite. Déjà dans l'antiquité nous voyons se produire, même chez les Pères de l'Église, l'opinion que les livres bibliques ont été, après la captivité, recueillis et, comme ils disent, restitués (*instaurati*) par Esdras (3). Dans les temps modernes, à la suite de la Réformation, et avec le progrès de l'esprit d'examen, la question est reprise chez les Juifs, chez les protestants et chez les catholiques. Est-il besoin de rappeler les travaux de Spinosa, de Le Clerc, et surtout le livre de Richard Simon, l'Histoire critique du Vieux Testament, « cet *édifice de la science*, comme on l'a justement nommé, élevé d'un seul coup sur des bases qui n'ont pas été ébranlées (4)? » Plus tard vient Astruc dont nous avons parlé tout à l'heure. Ces hommes, y compris Spinosa (5), n'étaient en aucune façon des adversaires de la tradition biblique. Loin de là, comme ils le déclarent ex-

pressément, en cherchant à expliquer les anomaliés qui se rencontrent dans les textes bibliques et en montrant les causes réelles ou accidentelles qui ont pu les produire, leur intention est de rendre à ces textes, aux yeux de tous, leur légitime autorité. Et en effet, si l'on veut bien se rendre compte du résultat produit, on reconnaîtra qu'il est précisément celui qu'avaient recherché les fondateurs de la science. La valeur des textes sacrés est tout autrement appréciée de nos jours qu'elle ne l'était au siècle dernier, et la puissante ironie de Voltaire ne trouverait plus là aujourd'hui un champ pour s'exercer.

Après deux siècles d'incessants travaux, la critique biblique fondée en Hollande et en France au dix-septième siècle, développée un siècle plus tard en Allemagne, a maintenant, non pas sans doute terminé, mais du moins grandement avancé sa tâche; elle l'a fait en élevant son édifice sur les bases établies par les illustres initiateurs que nous avons nommés. L'exégèse moderne s'est approprié, nous l'avons déjà dit, le principe posé par Astruc relativement à la distinction à établir entre les documents Elohistes et les documents Jéhovistes de la Genèse; peut-être même a-t-elle eu le tort d'en vouloir pousser l'application à l'extrême. La science a également consacré cet autre grand principe posé par Richard Simon que, « chez les Israélites, la loi religieuse était progressive, et que, tout en restant immuable dans ses dispositions fondamentales, elle pouvait se conformer aux nécessités de chaque époque ». Comme Richard Simon enfin, elle admet qu'avant la captivité il existait un certain nombre d'écrits relatifs aux antiquités, à l'histoire, à la législation hébraïque, écrits

composés à diverses époques, avec l'aide soit de la tradition, soit de documents originaux, soit d'écrits antérieurs ; mais elle admet aussi que ces écrits, dispersés, ou bien même mutilés, par suite de la conquête chaldéenne, ont été pendant la captivité, mais surtout à l'époque du rétablissement de Jérusalem, recueillis et mis en ordre par Esdras ou par des hommes qui poursuivaient le même but que lui, et qu'en même temps ils ont été revisés et mis en harmonie avec les besoins religieux de la nouvelle société israélite (6). Il est curieux de comparer ces dernières conclusions de la science avec ce qu'écrivait, il y deux cents ans, l'auteur de l'Histoire critique du Vieux Testament. « Dieu a promis aux prophètes et aux juges qui ont succédé à Moïse la même grâce et le même esprit de prophétie qu'à ceux qui vivaient de son temps, et partant ils ont conservé le même pouvoir, non-seulement d'interpréter la loi, mais encore de faire de nouvelles ordonnances » (ch. II, p. 19). Puis, voulant expliquer les changements qui semblent s'être produits dans les divers textes de la Bible, l'auteur pense « que ces changements doivent être attribués à la liberté qu'ont prise ceux qui ont fait le dernier recueil des mémoires bibliques, et en ont formé le corps de nos Écritures, d'accommoder les anciens textes à leur temps et à leurs desseins » (ch. III, p. 24). Enfin, pour ne négliger aucune cause d'erreurs, Richard Simon constate, ce que nous avons vu Bossuet lui-même reconnaître, « que les hommes ont été dépositaires des livres sacrés aussi bien que de tous les autres livres, et que, comme les premiers originaux ont été perdus, il était en quelque façon impossible qu'il n'y arrivât aucun changement tant

à cause de la longueur de temps que de la négligence des copistes. »

Les principes de critique posés par l'illustre oratorien et que l'exégèse moderne a consacrés, s'appliquent rigoureusement au sujet que nous avons à traiter. Ils reçoivent d'ailleurs une nouvelle et formelle confirmation des résultats auxquels nous sommes arrivé. Les additions, les changements que nous montrerons avoir été introduits dans le texte primitif du premier récit de la Création, ne peuvent s'expliquer, se justifier, que par les considérations dont nous venons de présenter l'exposé sommaire.

II.

Objections soulevées par le texte traditionnel du récit de la Création. — Solution proposée.

Le premier récit de la Création dans la Genèse a été dès longtemps l'objet de jugements très-opposés, et cependant, il faut le dire, également autorisés. Les uns, considérant ce récit dans son ensemble, ont été frappés de ce qu'il renferme d'idées justes et grandioses. « On ne saurait trop admirer, dit Knobel dans son Commentaire sur la Genèse, ce qu'il y a d'aperçus lucides et profonds dans le premier récit de la Création ; l'auteur a le sentiment du développement progressif des êtres, et il indique les termes successifs de ce développement dans un ordre auquel la science moderne elle-même n'a rien à reprendre. — Toutes les cosmogonies de l'antiquité, dit-il encore, ont un fond commun, mais on est unanime à reconnaître que par le naturel et la simplicité de la narration, aussi bien que par la grandeur de la pensée, le document biblique s'élève bien au-dessus de tous les autres (7). » Dans son dernier ouvrage sur *L'ancienne et la nouvelle croyance*, Frédéric Strauss, que l'on ne saurait accuser de partialité en faveur des textes bibliques, tient au sujet de ce récit un langage tout semblable (8). Ajoutons qu'aucun document religieux n'a peint sous une forme plus saisissante la puissance du Créateur, et d'un autre côté n'a caractérisé d'une

manière plus heureuse et plus vraie, la mission de l'homme sur la terre.

Mais au milieu de cet ensemble excellent se rencontrent, comme on l'a dès longtemps remarqué, de singulières anomalies. Nous ne voulons pas parler des hypothèses cosmogoniques admises par l'auteur, et qui appartiennent à l'enfance de la science. Pour lui la terre est le centre du monde; le ciel est une voûte solide, peut-être une simple plaque, ce qu'il appelle « un firmament », sur lequel s'étendent et à travers les ouvertures duquel se déversent, lorsqu'il en est besoin, les eaux pluviales. Au même firmament sont attachés les astres qui éclairent la terre. Tout cela est fort primitif et nous reporte bien loin en arrière des théories de Copernic, de Newton et de Laplace; mais c'est la science du temps, celle de la nation, la seule intelligible pour ceux auxquels s'adresse l'auteur. On en peut dire autant de la distribution de l'œuvre de la création en six jours. L'auteur suit une tradition antique qui paraît avoir été répandue dans l'Asie occidentale. Du moins la retrouvons-nous en Asie chez les sectateurs de Zoroastre, et en Italie chez les Étrusques, qui l'avaient probablement reçue de l'Asie. Dans un hymne de l'Avesta, l'*Afrin Gahandar*, et aussi dans le premier chapitre de la Cosmogonie parse du *Boundehesh*, deux documents qui, sans être eux-mêmes antiques, paraissent reposer sur d'antiques traditions (9), il est dit qu'Ormuzd, avec l'aide des Amschaspands, a créé successivement, et en six fois, le ciel, l'eau, la terre, les arbres, les animaux, l'homme enfin. D'après une cosmogonie étrusque citée par Suidas, « le grand Démiurge ou architecte de l'univers a employé

à son œuvre douze mille ans, partagés en douze périodes qui correspondent aux douze mansions du soleil. Dans la première période de mille ans, le Démiurge a fait le ciel et la terre ; dans la deuxième, le firmament appelé Ciel ; dans la troisième, la mer et les eaux ; dans la quatrième, les deux grands flambeaux de la nature ; dans la cinquième, l'âme des oiseaux, des reptiles, des animaux qui vivent dans l'air, sur la terre, et dans les eaux ; dans la sixième enfin, il a fait l'homme (10) ». Il y a dans ces divisions certaines ressemblances avec le récit de la Genèse qui peuvent faire supposer un emprunt, et l'auteur chrétien auquel nous devons la conservation de cet ancien document, a bien pu le modifier en ce sens. Mais le fond, qui se rattache à une donnée astronomique, est certainement original. Le même mythe se retrouve aussi dans le *Boundehesh;* et là les six premières périodes du cycle de douze mille ans paraissent correspondre aux six premiers signes du zodiaque à partir du Bélier, par conséquent aux six mois de féconde activité de la nature, entre l'équinoxe du printemps et l'équinoxe d'automne (11). Tel serait, suivant quelques exégètes, le point de départ de l'histoire de la création en six jours, et le repos matériel de la nature après l'équinoxe d'automne aurait frayé la voie au dogme religieux du repos divin au septième jour.

Quoi qu'il en soit, l'exemple des cosmogonies parse et étrusque nous autorise à penser que, dans son récit de la création en six jours, l'auteur hébreu n'a fait que suivre une tradition déjà consacrée par la croyance populaire. Mais ce qui lui appartient en propre, ce sont les aperçus, on pourrait dire scientifiques, qu'il présente sur

la permanence des espèces dans la propagation des êtres. « Dieu les créa *selon leur espèce*, » v. 11, 21. Ce qui le distingue surtout et le caractérise, c'est l'idée du repos divin, présenté comme le type et la sanction du repos humain au septième jour (12). Là est le trait éminemment original et religieux de son œuvre. Nous ne réfléchissons pas assez à tout ce qu'a de puissant cette idée de la sainteté du repos après le travail, transportée à la vie divine (13). Pour le maître et l'esclave religieux, quelle sanction pouvait égaler celle-là? Née d'un acte d'émancipation, le premier dont l'histoire ait gardé le souvenir, constituée en vue de la protection du travailleur, la société Israélite voit, dans l'observation du repos sabbatique, le signe et le gage le plus sacré de son alliance avec Dieu. Est-ce le peuple, sont-ce les théologiens qui voulurent que Dieu lui-même eût sa part au bienfait du repos? On ne saurait le dire. Mais il y a là une leçon dont la philosophie elle-même doit faire son profit.

Quoi qu'il en soit, ce que nous sommes en droit de critiquer dans le premier récit de la Création, tel que le donne le texte biblique, n'est pas le système cosmogonique qui s'y trouve exposé; ce système est ce qu'il pouvait et devait être. Ce qui peut exciter notre étonnement, ce sont les anomalies, les irrégularités, les incohérences dont nous avons déjà parlé et qui se révèlent lorsqu'on examine ce document avec quelque attention.

La première de ces anomalies se trouve dans le premier verset lui-même : « D'abord Dieu (ELOHIM) créa le ciel et la terre. » Les exégètes ont beaucoup disserté sur le sens du mot que nous traduisons par « d'abord », et qu'on trouve généralement traduit par « *au commencement* ».

Mais cette dernière expression est équivoque : se rapporte-t-elle au commencement de la durée infinie, ou bien indique-t-elle simplement le commencement de l'œuvre créatrice qui va s'accomplir? Ce dernier sens est celui que préfère aujourd'hui l'exégèse, comme plus conforme à la pensée de l'auteur, et nous l'avons nous-même adopté; mais notre objection est indépendante de l'une ou de l'autre interprétation. Ce que nous reprochons au premier verset, c'est d'être en contradiction avec la suite du récit. Dans l'histoire du deuxième jour, il est dit en effet que Dieu, après avoir établi le firmament au-dessus de la terre, pour séparer les eaux pluviales des eaux terrestres, « lui a donné le nom de Ciel » ; mais si Ciel et Firmament sont une même chose, ce n'est donc pas *d'abord* ou *au commencement*, comme le dit le premier verset, c'est au deuxième jour que le ciel aurait été créé. Telle est la première anomalie que nous avons à signaler.

Une seconde anomalie, d'un caractère plus général (car elle s'étend à l'ensemble du récit, et la première elle-même s'y rattache), résulte de ce qu'il y a d'irrégulier et d'incohérent dans la répartition des différentes œuvres entre les différents jours de la Création. Pour mieux faire comprendre ce que nous avons à dire sur ce sujet, il est nécessaire de rappeler les traits essentiels de cette répartition.

Nous trouvons d'abord un prologue qui annonce sommairement « la création du ciel et de la terre », et aussitôt la terre apparaît comme une masse informe et confuse que les eaux pénètrent et enveloppent.

Après le prologue viennent les jours et les œuvres de la Création.

Le premier jour, Dieu crée la lumière.

Le second jour, il crée le firmament qu'il appelle Ciel et qui sert à séparer les eaux terrestres d'avec les eaux pluviales.

Le troisième jour, Dieu réunit les eaux terrestres en une seule masse qu'il appelle Mers, et alors la terre proprement dite, le Sec, apparaît. Le même jour, sur l'ordre de Dieu, la terre produit les végétaux, herbes et arbres fruitiers.

Le quatrième jour, Dieu attache les grands luminaires et les étoiles au firmament, pour luire sur la terre, pour dominer sur le jour et sur la nuit.

Le cinquième jour, Dieu crée les animaux qui nagent dans l'eau et ceux qui volent dans l'air.

Le sixième jour, Dieu crée les animaux terrestres, reptiles et quadrupèdes, et le même jour aussi il crée l'homme.

D'après ce tableau on voit que deux actes de la Création bien distincts, d'une part la séparation des mers et des terres, de l'autre l'apparition des végétaux, se trouvent réunis en un même jour, le troisième. Ce qui est plus singulier encore, un autre jour, le sixième, voit naître d'abord les animaux terrestres, puis l'homme. Rappelons-nous cependant l'origine toute spéciale, la haute mission, la destinée souveraine que le livre sacré assigne à l'homme ; rappelons-nous le langage tout particulier qu'il emploie pour annoncer sa création. Tandis que, pour produire les autres créatures, Dieu commande aux éléments d'accomplir son ordre; tandis qu'il fait sortir de la terre et de la mer les autres êtres organisés, plantes et animaux

aquatiques aériens ou terrestres; quand il s'agit de l'homme, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, etc. »; à cet être privilégié, il est réservé de « remplir la terre et de la soumettre, de dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur toutes les bêtes de la terre ». A cette œuvre exceptionnelle, est-il donc vraisemblable que, dans le plan divin, un jour spécial n'ait pas été consacré?

Une autre anomalie résulte encore de ce que, dans la série des créations, l'apparition des végétaux précède l'apparition des astres au firmament. Comment concevoir cependant la végétation sans le soleil? Enfin une incohérence plus frappante encore résulte de la mention, faite aux trois premiers jours, d'un soir et d'un matin, alors que le soleil et les astres ne sont pas encore créés. Dans la pensée de l'auteur, les jours de la Création sont bien certainement des jours solaires. Non que le mot hébreu IOM ne puisse à la rigueur s'entendre d'une autre période, telle par exemple que celle que nous avons vu figurer dans les cosmogonies parse et étrusque. Peut-être dans le document hébreu lui-même, le mot IOM a-t-il eu originairement ce sens plus large (14); mais dans le texte que nous donne la Genèse l'intention incontestable de l'écrivain est d'assimiler la semaine divine à la semaine humaine, afin de sanctifier l'observation du jour de repos; par suite, ce sont bien positivement des jours solaires qu'il a en vue, et il a grand soin de les caractériser par ce trait chaque fois répété : « il fut soir, il fut matin, *tel* jour. » Mais le soir et le matin sont des phénomènes dépendant de la révolution apparente du soleil autour de la terre, ou, si l'on veut

employer une expression plus simple, dépendant de l'apparition au-dessus de l'horizon et de la disparition du soleil. Comment donc a-t-il pu y avoir un soir et un matin aux trois premiers jours de la Création, puisque le soleil, créé seulement le quatrième jour, n'existait pas encore? L'objection n'est pas nouvelle. Elle se trouve exposée tout au long par saint Augustin dans son livre de la Cité de Dieu. « Nos jours ordinaires, dit le grand théologien, n'ont de soir que par le coucher du soleil et de matin que par son lever. Or les trois premiers jours de la Création se sont écoulés sans soleil, puisque le soleil, suivant l'Écriture, ne fut créé que le quatrième jour. » Pour écarter la difficulté, saint Augustin cherche un appui dans le texte sacré. « Il est vrai, dit-il, que suivant cette même Écriture, la lumière fut créée à l'origine par la parole de Dieu; Dieu la sépara des ténèbres, appelant la lumière *jour* et les ténèbres *nuit*. Mais quelle était cette lumière, par quel mouvement alternatif accomplissait-elle le soir et le matin? C'est ce qui dépasse la portée de notre intelligence; nous ne saurions comprendre ce qui en est, et néanmoins *nous devons le croire sans hésitation* (15). »

Pour surmonter la difficulté qu'il signale, saint Augustin eût dû se borner à cette dernière réponse. C'est la seule en effet qui puisse réellement convenir à la stricte orthodoxie, à celle qui, repoussant toute idée d'erreur ou d'altération dans le texte sacré, en soutient l'absolue infaillibilité (16). En se référant à la création antérieure de la lumière, saint Augustin ne s'est pas aperçu qu'il ne faisait que mettre en évidence dans le texte biblique de nouvelles anomalies. Comment comprendre en effet ce

qui est dit au verset 4 « que Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres », alors qu'à l'instant même Dieu vient de créer la lumière par sa parole, et a vu « que la lumière était bonne » (v. 3, 4)? Et que penser de ce qui est dit ensuite (v. 5) : « que Dieu appela la lumière *jour* et les ténèbres *nuit* »? Jour et nuit sont autre chose que lumière et ténèbres, et ne peuvent être appelés des mêmes noms. Jour et nuit sont des périodes alternatives de clarté et d'obscurité, déterminées par la présence du soleil au-dessus de l'horizon et par sa disparition subséquente. La confusion est d'autant plus surprenante que les termes de « jour » et de « nuit », de « séparation de la lumière d'avec les ténèbres », se retrouvent un peu plus bas appliqués dans un sens parfaitement clair et naturel à l'occasion de la création des astres (v. 14, 16, 18).

De l'aveu même de saint Augustin, la création primitive de la lumière ne résout donc pas les difficultés matérielles que présente le récit génésiaque ; il faut en chercher ailleurs l'explication ; heureusement il n'y a pas à la chercher bien loin. Les difficultés qui nous ont arrêtés tiennent uniquement en effet à cette circonstance que l'installation des astres au firmament n'a lieu que le quatrième jour ; si elle était reportée au premier, deux grandes anomalies seraient aussitôt supprimées. 1° La mention : « Il fut soir, il fut matin », cesserait d'être prématurée dans son application aux trois premiers jours. 2° L'apparition des végétaux, qui maintenant a le tort de précéder l'apparition du soleil, la suivrait au contraire à deux jours d'intervalle.

Quoi de plus rationnel, d'ailleurs, que cette transposition? Sans vouloir examiner ici ce qui cependant a été bien

souvent mis en question, si la création de la lumière peut se comprendre en dehors de la création de foyers lumineux, en dehors de la formation des astres, du moins l'établissement de ces foyers semble-t-il avoir dû être la conséquence immédiate, le complément obligé de la création de la lumière, et à ce titre sa place serait marquée au premier jour. Cette connexion intime, cette continuité des deux œuvres paraît même tellement naturelle que l'on s'étonne de ne point la rencontrer dans le récit de la Genèse, et que l'on est tenté de se demander quelle raison a pu ainsi disjoindre ce qui devait se trouver réuni. Nous-même, nous nous sommes posé cette question, et c'est en cherchant à la résoudre que nous sommes arrivé à une conclusion bien inattendue et cependant, nous croyons pouvoir le dire, parfaitement certaine, et devant laquelle s'effacent toutes les difficultés que présente, dans son état actuel, le premier récit de la Création. Nous ne nous arrêterons pas à raconter par quelle voie, par quels degrés successifs, nous avons été conduit à cette conclusion. Nous aimons mieux la faire connaître d'abord; nous nous occuperons ensuite de l'expliquer et de la justifier. En voici le résumé :

Un texte plus ancien, que nous appelons *primitif*, sans attacher à ce mot un sens absolu, a précédé celui qui contient aujourd'hui dans la Genèse le premier récit de la création. Ce texte était un véritable chant, composé de strophes parfaitement régulières; le nouveau rédacteur n'a point voulu en conserver, ou plutôt, faut-il dire, a voulu en rompre l'ordonnance, pour l'incorporer à son œuvre; cependant, grâce aux éléments qui en sont demeu-

rés intacts, il est facile de retrouver et de rétablir la structure et la suite des strophes primitives. La création des astres était placée au premier jour; il y a plus, elle y figurait seule; nulle mention n'était faite d'une création spéciale de la lumière; la célèbre parole : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut, » est une addition relativement récente, née du contact des Israélites avec les doctrines persanes, à Babylone, ou plus exactement, comme nous l'expliquerons, du besoin de réagir contre ces doctrines. Au point de vue religieux, cette addition n'est point en complète harmonie avec le dogme fondamental de la théologie mosaïque; au point de vue littéraire, elle ne rentre point dans le cadre nettement tracé du récit dans lequel elle a été introduite. En rétablissant, d'après les données que nous venons d'indiquer, le texte primitif du premier récit de la Gréation, on voit disparaître toutes les anomalies que présente le texte vulgaire.

III.

Influence des doctrines persanes sur les Israélites. — La création de la lumière dans la Genèse.

Pour justifier la conclusion que nous venons de présenter, nous devons avant tout rappeler ce que nous avons dit précédemment au sujet de l'origine et de la composition du Pentateuque. Nous avons montré la critique biblique à peu près unanime aujourd'hui à reconnaître que les livres appelés du nom de Moïse sont un recueil d'anciens écrits rassemblés, revisés, plus ou moins bien coordonnés, soit pendant la captivité, soit au retour de cette captivité, par Esdras ou par les hommes voués à la même œuvre que lui, au temps de la restauration d'Israël. Or dans quelles conditions, sous quelle influence cette restauration s'est-elle opérée? Ce fut, on le sait, par la faveur, avec la protection et moyennant l'assistance des souverains de la Perse. Menés en captivité par les Chaldéens à Babylone, les hommes de Juda y avaient vu, au bout de cinquante ans, entrer en vainqueurs les Médo-Perses, et ces vainqueurs avaient été pour eux des libérateurs. D'étroites affinités morales et religieuses rapprochaient les deux peuples. Comme les Israélites, les sectateurs de la religion de Zoroastre avaient la haine de l'idolâtrie. « Ils n'élevaient point de temples ni d'autels aux dieux, dit Hérodote, ils n'en faisaient point de représen-

tations matérielles (17) ». S'ils n'étaient pas encore parvenus à la doctrine du monothéisme, du moins avaient-ils réduit le polythéisme à ses plus étroites limites, en partageant l'empire du monde entre deux puissances ennemies, l'une bonne, l'autre mauvaise, et en donnant à chacune d'elles dans son domaine le caractère de l'unité et de l'universalité. D'ailleurs le triomphe attendu du bon principe sur le mauvais, promettait pour l'avenir l'établissement définitif du monothéisme. En associant chaque fidèle à la lutte suprême des deux principes, en l'obligeant à défendre et pratiquer le bien, à combattre le mal, la loi mazdéenne tendait à élever le caractère moral de ses sectateurs (18). « Ils ne font point cas de l'argent, dit le second Isaïe en parlant des Mèdes ; l'or, ils ne le désirent point » (XIII, 17). Enfin une passion commune, la haine contre Babylone, « ce marteau de toute la terre », comme l'appelle le prophète, réunissait aussi les deux peuples. Le rapprochement avait sans doute commencé même avant le triomphe des Perses ; mais, après la chute de Babylone, le lien se resserra, et, à peine maître de son nouvel empire, Cyrus permit, encouragea, avec le retour des hommes de Juda dans la terre natale, le rétablissement de Jérusalem et du temple (19). Écoutons en quels termes le prophète célèbre ce merveilleux événement. « Ainsi dit Iahveh à Cyrus son Oint, qu'il soutient par la main pour abaisser devant lui les nations : je marcherai devant toi ; j'aplanirai les aspérités du chemin ; je briserai les portes d'airain et je romprai les verrous de fer. En face de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu, je t'ai appelé par ton nom, je t'ai nommé avant que tu m'eusses connu. Je suis

Iahveh, et il n'en est pas d'autre; hors moi il n'y a pas de Dieu. Je t'ai armé avant que tu me connusses, afin que, du lever du soleil jusqu'à son coucher, on sache que nul n'est hors de moi. » Et après avoir ainsi exalté la grandeur et la bienveillance de Iahveh, qui suscite dans le roi des Perses un libérateur à son peuple, le prophète va plus loin ; à la glorification du Dieu d'Israël il ajoute, sous la forme d'une parole de Iahveh, une critique indirecte des doctrines mazdéennes. « Je suis Iahveh, et il n'en est point d'autre. *Je forme la lumière et je crée l'obscurité; je fais le bien et je crée le mal.* Moi Iahveh je fais tout cela (20). » C'est là une protestation non douteuse contre la doctrine de Zoroastre. Le dogme mazdéen partageait, nous venons de le dire, l'empire du monde entre deux puissances, deux divinités ennemies, Ormuzd et Ahriman, l'un ayant dans son domaine le bien et la lumière, l'autre le mal et les ténèbres. Le prophète repousse comme un blasphème la pensée qu'une pareille limite puisse être apportée à l'empire du vrai Dieu, de Iahveh. Cet empire est universel, absolu. Il comprend le mal comme le bien, les ténèbres comme la lumière. Dans cette indivisible unité réside essentiellement la grandeur du dogme mosaïque.

Mais la protestation du prophète n'est pas dirigée seulement contre le partage introduit dans la puissance suprême; elle a encore un autre but, une autre portée. Dans la doctrine mazdéenne, Ormuzd et Ahriman ont incontestablement le caractère de créateurs. On voit sous ce rapport leurs rôles respectifs amplement décrits au début même de l'Avesta, dans le premier fargard du Vendidad (21). Seules la lumière et les ténèbres ne tirent point

d'eux leur origine; ce sont des éléments primitifs, incréés, au sein desquels Ormuzd et Ahriman ont leur séjour, qui font en quelque sorte partie de leur substance, mais qui ne sont pas leur œuvre. « J'invoque, est-il dit, et je célèbre le créateur Ahura Mazda (Ormuzd), *lumineux, resplendissant*, très-grand, très-bon, qui nous a formés, qui nous a nourris; » tel est le début du premier hymne du Yaçna. La lumière est donc un attribut d'Ormuzd, elle n'est point sa création. Dans de nombreux passages du Zend Avesta, la lumière est dite *créée d'elle-même, primordiale, se gouvernant par ses propres lois* (22). On trouve la qualification de *primordiales* également appliquée aux ténèbres (23). C'est contre cette exception à la loi universelle de création, non moins que contre le dualisme du dogme mazdéen qu'est dirigée la protestation du second Isaïe. Il ne veut pas que l'on soit tenté d'oublier que, selon le dogme mosaïque, le Dieu d'Israël a CRÉÉ TOUTES CHOSES, même la lumière et les ténèbres.

Telle est aussi la pensée qui nous explique l'introduction dans le récit génésiaque des versets 3-5, qui racontent la création de la lumière.

Quel que soit le lieu où l'on place la rédaction définitive de la Genèse, à Babylone ou à Jérusalem, que le rédacteur auquel remonte le texte actuel du premier récit de la Création soit le contemporain d'Esdras ou bien du second Isaïe, il est certain qu'il a vécu dans les mêmes conditions, qu'il a obéi aux mêmes préoccupations religieuses que le prophète. Comme lui, il s'est proposé de réfuter l'hérésie mazdéenne, de sauvegarder l'universelle puissance du Dieu suprême. Toutefois, comparée à celle du pro-

phète, sa protestation est incomplète : non-seulement il ne fait pas remonter à Elohim le mal avec le bien, mais de plus, tandis qu'il célèbre si magnifiquement la création de la lumière, il garde le silence sur la création des ténèbres. On peut, il est vrai, considérer cette création comme impliquée soit dans ce qui a été dit au verset 2, que « les ténèbres étaient sur la surface des flots », soit dans ce qui est ajouté au verset 4, que « Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres ». Mais, en tous cas, il y a loin de cette création pour ainsi dire implicite des ténèbres, à cette éclatante génération de la lumière, que l'auteur a dépeinte en termes si magnifiques, comme la première manifestation de la puissance créatrice d'Elohim. Il a craint sans doute, en assignant formellement une origine divine à l'élément considéré par les Mazdéens comme le domaine spécial d'Ahriman, de blesser la foi religieuse du maître et protecteur d'Israël. Peut-être même a-t-il voulu ménager la faiblesse de bon nombre d'Israélites, qui plus ou moins avaient subi l'influence de ces fascinantes doctrines; lui-même, enfin, n'avait peut-être pas entièrement échappé à leur ascendant. Sous l'empire de ces impressions diverses, on comprend comment dans sa protestation il s'est arrêté à mi-chemin. Fidèle au mosaïsme en soumettant la lumière à l'action créatrice d'Élohim, lorsqu'il s'abstient de placer ouvertement les ténèbres dans le domaine du Dieu-bon, il fait, sans peut-être s'en bien rendre compte, une concession au mazdéisme.

En somme le résultat de son œuvre a été d'associer d'une manière indissoluble l'idée de la lumière à celle du Dieu de la Genèse, et avec la Genèse cette doctrine a passé

dans le Judaïsme d'abord, dans le Christianisme ensuite. Les ténèbres sont-elles cependant moins que la lumière un élément essentiel de la vie, un bienfait de la Providence? Doivent-elles moins que la lumière ressortir de Celui dont l'empire embrasse la nature tout entière, dont le nom est CELUI QUI EST? La réponse se trouve dans la parole du prophète que nous avons déjà citée : « Je suis Iahveh et il n'en est point d'autre ; je forme la lumière, et je crée l'obscurité ; je fais le bien, et je crée le mal, moi Iahveh ! »

Le passage relatif à la création de la lumière a laissé une porte ouverte sur le mazdéisme, et c'est par cette porte que plus tard le gnosticisme a passé.

IV.

De la structure rhythmique du récit de la Création dans le texte primitif.

Nous venons d'exposer les raisons dogmatiques qui peuvent nous autoriser à considérer nos versets 3-5, comme n'ayant pas la même origine que l'ensemble du premier chapitre, comme une addition faite au récit primitif, probablement à l'époque de la restauration israélite. Nous devons dire maintenant comment cette conjecture, qui, si elle était vérifiée, suffirait à expliquer la plupart des anomalies signalées dans le premier récit de la Création, se trouve confirmée, démontrée jusqu'à l'évidence, si l'on vient à étudier le passage en question dans ses rapports matériels avec l'ensemble du texte auquel nous le trouvons rattaché.

Malgré les perturbations qui en rendent l'ordonnance plus difficile à saisir, un regard attentif jeté sur notre premier récit permet d'apercevoir au moins les traits généraux du plan sur lequel il a été construit. « Lorsqu'on lit avec attention le texte du premier chapitre de la Genèse, dit Cahen, on trouve que chaque pensée principale renferme presque le même nombre de mots, que les périodes de la création se terminent par le même refrain. On peut conjecturer de là que le récit cosmogonique est une espèce d'ode (24). » C'est une véritable ode aussi que l'*Afrin Gahandar,* dont nous avons parlé, qui renferme le récit parse

de la Création, et cette similitude vient à l'appui de l'opinion exprimée par Cahen. Mais l'étude minutieuse du document génésiaque nous amène à des conclusions plus précises [a]. On reconnaît en effet que, soigneusement analysé, le récit hébreu peut se décomposer en strophes régulières dont chacune est consacrée à l'histoire d'un des jours de la Création. A travers les remaniements qu'a subis le texte, deux de ces strophes sont demeurées, l'une entièrement, l'autre à peu de chose près, intactes. Nous nous trouvons ainsi en possession d'un type, auquel les autres parties du récit peuvent être facilement ramenées. La première de ces strophes est formée par les versets 11-13 (création des végétaux), la seconde par les versets 14-19 (création des astres). Chacune se décompose elle-même en deux *couplets*, parfaitement caractérisés. Dans le premier, Dieu annonce sa volonté que tel acte de la création s'accomplisse; le second raconte (en faisant usage des mêmes termes ou à peu près) que l'acte de création annoncé s'est accompli.

Remarquons en passant que c'est là une forme toute naturelle du parallélisme qu'affectionne la littérature hébraïque. Nous retrouvons d'ailleurs la même combinaison, toutefois reproduite sur une bien plus grande échelle, dans les livres de l'Exode et des Nombres à propos de la confection du tabernacle et des objets sacrés. L'Exode donne avec un long détail le projet de l'œuvre à faire, et les

[a] Pour cette étude, il est nécessaire d'avoir sous les yeux les deux textes traduits du 1er récit de la Création, insérés dans ce mémoire: le premier (p. 7), conforme au texte hébreu vulgaire; le second (p. 63), qui offre le texte primitif restitué.

Nombres donnent avec le même détail et presque dans les mêmes termes la description de l'œuvre faite. Mais revenons à la structure de notre strophe typique.

Le premier couplet se termine par le refrain :

Et il fut ainsi.

Le second se termine par cet autre refrain, partagé en deux versets :

Et Dieu vit que cela était bon.

Il fut soir, il fut matin : *tel* jour.

Prenons pour exemple la strophe la plus simple, la plus courte, la mieux conservée des deux que nous avons indiquées, celle relative à la création des végétaux.

Premier couplet.

Dieu dit : « Que la terre produise la verdure, l'herbe portant semence, l'arbre fruitier portant le fruit selon son espèce, ayant en lui sa semence sur la terre. »

El il fut ainsi.

Deuxième couplet.

La terre produisit la verdure, l'herbe portant semence selon son espèce, l'arbre portant le fruit ayant en lui sa semence selon son espèce.

Et Dieu vit que cela était bon.

Il fut soir, il fut matin : troisième jour.

La strophe relative à la création des astres est plus compliquée ; en l'étudiant, on voit qu'elle a dû recevoir

quelques surcharges; le numéro primitif du jour y a d'ailleurs été changé : néanmoins on reconnaît clairement le type observé dans la strophe précédente.

Une fois retrouvé, on comprend que ce type nous donne le moyen de reconstruire les autres strophes. Il suffit pour cela d'en rassembler les éléments désagrégés, et de les rétablir dans leur ordre rhythmique. En essayant ce travail nous ne devons pas d'ailleurs oublier que, s'il compte seulement *six jours*, le récit de la Genèse compte *huit œuvres* ou *actes* de la Création, puisque le troisième et le sixième jour comprennent chacun deux actes. Retrouverons-nous donc, plus ou moins complètes, les strophes afférentes à ces huit actes? Il en est ainsi pour les sept derniers, formation du firmament, séparation des terres et des mers, création des végétaux, création des astres, des animaux aériens et aquatiques, des animaux terrestres, de l'homme enfin. Pour chacune de ces sept œuvres, le texte hébreu nous fournit, à trois exceptions près, les éléments constitutifs de notre strophe typique, à savoir :

1° *Les deux couplets* (excepté au récit de la séparation des terres et des mers, où manque le second couplet).

2° *Le premier refrain :* « et il fut ainsi » (excepté au récit de la création des animaux aquatiques ou aériens).

3° *Le premier verset du second refrain* : « Et Dieu vit que cela était bon » (excepté au récit de la formation du firmament). Quant au *dernier verset du second refrain*, « il fut soir, il fut matin, *tel* jour », il se retrouve, comme de raison, six fois, seulement placé selon l'ordre des jours de la Création.

A part les lacunes que nous venons de signaler, le texte

hébreu nous fournit donc exactement les sept strophes indiquées ci-dessus, et, chose bien remarquable, les passages omis se retrouvent dans la version des Septante, soit que ses auteurs aient eu par-devers eux un texte hébreu plus complet que le nôtre, soit qu'ils aient compris, ce qui nous paraît moins probable, que ces passages faisaient défaut et devaient être rétablis.

D'ailleurs, non-seulement les versets composant les refrains se sont conservés, mais, à deux exceptions près, ils se retrouvent à leur vraie place, à celle que demande la structure normale de la strophe. — Les deux exceptions s'appliquent au premier refrain : « Et il fut ainsi ». Une fois le texte hébreu le place à la suite du verset 7, tandis qu'il devrait se trouver à la suite du verset 6, position que lui donne en effet le texte des Septante; une autre fois le texte hébreu place le même refrain à la suite du verset 30, alors qu'il devrait venir après le verset 26; ici l'erreur se trouve maintenue dans le texte des Septante.

En résumé, à part cette dernière inexactitude, on voit que moyennant la combinaison du texte hébreu avec celui des Septante, nous retrouvons sept strophes régulières complètes correspondant aux sept dernières œuvres de la Création.

Il n'en est pas de même pour ce qui concerne la première œuvre, la création de la lumière. Ici nous ne rencontrons plus les éléments constitutifs de nos strophes, couplets ou refrains. L'apparition de la lumière ne fait pour ainsi dire qu'un avec la parole divine qui l'ordonne : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut. » Le trait est sublime, sans

doute, mais enfin il est en dehors de la forme invariablement adoptée pour les autres épisodes de la Création. N'est-ce pas là, au point de vue que j'appellerai littéraire, une sérieuse présomption contre son authenticité, déjà devenue douteuse au point de vue de l'orthodoxie ? Mais nous n'avons pas tout dit. Le passage relatif à la création de la lumière n'est pas seulement dans le premier chapitre de la Genèse un élément hétérogène, il est aussi un élément *perturbateur ;* il altère l'ordre naturel, il dérange le plan primitif du récit. C'est ce que nous devons maintenant expliquer.

Remarquons d'abord que le passage compris dans les versets 3-5, sépare deux fragments qui, en fait, appartiennent à un même ensemble, et qui primitivement devaient être unis : d'une part, le verset 2, qui nous montre la terre informe et déserte, couverte de ténèbres, enveloppée par les eaux sur lesquelles plane l'esprit de Dieu ; et d'autre part, le groupe des versets 6 et 7, qui nous représentent Dieu établissant le firmament par le milieu des eaux, pour séparer les eaux pluviales des eaux terrestres. Cette formation du firmament appartient encore à la création première, à celle que le verset 1 annonce en ces termes : « D'abord Dieu créa le ciel et la terre. » Nous avons fait observer que, d'après la distribution des jours et des œuvres, telle que la donne le texte vulgaire, ce premier verset portait à faux, puisque le firmament ou ciel se trouvait créé non pas « d'abord », mais « au deuxième jour » de la création. L'anomalie disparaît du moment que, par la suppression des versets 3-5, on rétablit la continuité entre le verset 2 et le groupe des versets 6 et 7 ; l'établissement

du firmament ou ciel rentre alors dans ce que Bossuet appelle « l'ébauche de l'ouvrage divin et le fond du monde créé (25) ».

L'intercalation du passage relatif à la création de la lumière entre le verset 2 et le verset 6 empêche donc de reconnaître la liaison naturelle des deux fragments.

Mais cet inconvénient n'est pas le seul. Outre que, par elle-même, la production de la lumière ajoute une nouvelle œuvre à l'histoire de la Création, indirectement elle en introduit une autre encore, en faisant un acte spécial de l'établissement du firmament, qui précédemment était compris dans la création première. Et comme chacune de ces deux nouvelles œuvres occupe dans le récit génésiaque un jour particulier, il a fallu, comme nous l'avons dit, pour conserver le nombre normal de six jours faire rentrer dans un seul jour (le troisième) la formation des terres et des mers, et l'apparition des végétaux; puis, dans un autre jour (le sixième), la création des animaux terrestres et celles de l'homme. Telle est l'origine de cette double anomalie, précédemment signalée.

D'ailleurs l'épisode de la création de la lumière n'a pas seulement envahi le premier jour; elle en a expulsé la création des astres qui s'est trouvée reléguée, on ne saurait dire pourquoi, au quatrième. De là cette autre anomalie de soirs et de matins se produisant avant l'apparition des astres, et cette autre encore : la végétation précédant cette même apparition.

Ce qui s'est dépensé et se dépense encore chaque jour de folles ou ingénieuses hypothèses pour expliquer ces anomalies est incroyable. Il est cependant un moyen plus

simple et plus sûr d'atteindre le but; c'est de débarrasser le texte des altérations qu'il a subies et de le ramener à son état primitif. Avec les altérations, les anomalies disparaissent, et il n'est pas besoin de fantastiques commentaires pour les expliquer.

Reconstruit d'après les données qui précèdent, le *Texte restitué* du premier récit de la création se compose comme il suit :

En tête se place un prologue annonçant la création de la terre et du ciel ou firmament.

Puis viennent les six œuvres successives, dont chacune occupe un jour :

1er jour : création des astres au firmament.

2e jour : séparation des mers et des continents;

3e jour : création des végétaux;

4e jour : création des animaux aquatiques et aériens.

5e jour : création des animaux terrestres;

6e jour : création de l'homme.

A chaque œuvre correspond, comme nous l'avons dit, une strophe complète.

Il y en a une aussi consacrée à la formation du firmament, bien que, d'après l'économie générale du récit, il faille considérer cette formation comme se rattachant à la création première. L'auteur du récit primitif avait-il adopté pour cette œuvre initiale le même rhythme que pour celles qui lui succèdent? Ou bien, puisque l'histoire de la Création semble avoir été un thème ouvert à la poésie religieuse, faut-il admettre que, dans une compositon antérieure, la formation du firmament avait été considérée comme une des six œuvres spéciales, ayant, comme les

autres, sa strophe, qui se sera conservée dans le nouvel arrangement? C'est là une question sur laquelle la critique n'a pas de prise, et qui d'ailleurs n'offre qu'un intérêt secondaire.

Parmi nos strophes restituées, aucune n'est incomplète; mais il en est plusieurs qui renferment des éléments étrangers. Ils se reconnaissent à un double signe. D'abord les passages en question blessent la symétrie rhythmique, parce qu'ils ne se retrouvent pas dans le couplet correspondant; de plus, leur présence ne peut logiquement se justifier. Ainsi les versets 14^b, 22, et le groupe $29\text{-}30^a$ seraient d'une authenticité suspecte, par cela seul qu'ils ne se conforment point à la loi de symétrie; ils n'ont point de parallèles. Mais en outre le verset 14^b, qui destine les astres à servir de signes pour les *fêtes*, les jours et les années, a un caractère hiératique qui ne s'accorde point avec l'esprit général du document; le verset 22 contient pour les animaux aquatiques et aériens une bénédiction qui ne peut se comprendre à cette place, puisqu'elle n'est point ensuite donnée aux animaux terrestres, mais seulement à l'homme (26). Enfin le fragment comprenant les versets 29 et 30 contient une ordonnance diététique, à l'usage soit de l'homme, soit des animaux, qui n'a absolument rien à faire avec l'histoire de la Création.

Nous avons retranché ces trois passages, ainsi que le fragment relatif à la création de la lumière, et nous les avons placés à la suite de notre texte restitué.

Parvenus à ce point de notre dissertation, il semblerait que notre tâche dût être achevée, que dans le récit de la Création il ne dût pas nous rester une anomalie à rectifier.

L'exégèse vient nous détromper; elle nous signale une dernière et notable irrégularité, dans le verset 4 du chapitre II : « Telles furent les origines du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés, lorsque Iahveh-Dieu (IAHVEH-ELOHIM) fit la terre et le ciel. » Ce verset qui forme la transition entre le premier et le deuxième récit de la Création, semble pouvoir être indifféremment considéré comme le résumé du premier ou comme le préambule du second. L'exégèse nous enseigne qu'il appartient au premier, et de plus qu'il en a dû être primitivement, non pas le résumé, mais le préambule.

Les raisons sur lesquelles s'appuient les exégètes pour justifier cette opinion méritent d'être prises en sérieuse considération. Ils font valoir que le démonstratif ELLEH, par lequel commence le verset 4, indique toujours une chose dont *il va être*, non pas une chose dont *il a été* question. ELLEH peut donc figurer en tête d'un préambule, non pas en tête d'une conclusion. En conséquence, ELLEH devrait être traduit par *voici*, et non par *telles sont*.

Les exégètes ajoutent que la locution, ELLEH TOLDOTH, « voici les origines », est une formule qu'affectionne l'écrivain *élohiste* (l'auteur des passages *élohistes* de la Genèse), et qu'il place en tête non-seulement des généalogies, mais encore des histoires qu'il rapporte. Ainsi on trouve ELLEH TOLDOTH au début de l'histoire de Noé (Gen., VI, 9), de l'histoire d'Isaac (XXV, 19), de l'histoire de Joseph (XXXVII, 2) (27). Si tel est l'emploi habituel de la locution ELLEH TOLDOTH, qu'y aurait-il de plus naturel que de la voir figurer en tête du premier récit de la création, ce document *élohiste* par excellence? Par son contenu, le verset

convient d'ailleurs parfaitement à cette place ; il annonce « les origines du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés », et tel est précisément le sujet du premier récit. Par la même raison, il ne convient nullement à l'office de préambule du second récit, puisque dans celui-ci il n'est pas question de la création du ciel et de la terre, mais seulement de celle de l'homme et des animaux. Il y a donc tout lieu d'admettre que le verset 4 a été primitivement le préambule du premier récit, et que c'est le rédacteur définitif de la Genèse qui l'a reporté à sa place actuelle, en changeant d'ailleurs la dénomination ELOHIM en celle de IAHVEH-ELOHIM, pour se conformer à l'usage du second récit (28).

Mais si la conjecture des exégètes est exacte, si notre verset 4 occupait primitivement la place que remplit aujourd'hui le verset 1 du chap. I, pourquoi ce déplacement, pourquoi cette substitution ? A cette modification nous croyons qu'on peut assigner un motif dogmatique. La théologie du Pentateuque, nous l'avons déjà fait observer, a pour trait caractéristique de célébrer et d'exalter la puissance absolue de Dieu, comme créateur et régent du monde. Or l'ancien préambule ne répondait pas suffisamment à cette condition. Il n'affirmait pas aussi nettement, aussi formellement que le préambule actuel (*Gen.*, I, 1), la création spontanée et instantanée du ciel et de la terre par Elohim. Telle nous paraît être la meilleure raison à donner de la substitution accomplie.

Toutefois, comme il ne s'agit après tout que d'une nuance, nous n'avons pas pensé qu'il valût la peine de changer un arrangement que la tradition a consacrée, et

qui d'ailleurs n'a rien qui soit en désaccord avec la suite du texte. C'est pourquoi nous avons laissé le verset 1 du chapitre I et le verset 4 du chapitre II à leurs places respectives, en nous bornant à indiquer dans les lignes qu'on vient de lire le problème d'exégèse que soulève cet arrangement.

V.

La Création suivant le premier récit.

Nos lecteurs ont sous les yeux le texte primitif que la discussion qui précède nous a permis de restituer. Ils peuvent maintenant apprécier sous sa forme véritable et dans sa teneur réelle ce document qui, bien qu'altéré et défiguré, a exercé une si grande et si heureuse influence sur le développement du judaïsme et du christianisme, et, par suite, sur toute notre civilisation moderne. Ainsi restauré, affranchi des anomalies qui le déparaient, le premier récit de la Création nous paraît mériter, plus que jamais, la respectueuse admiration des hommes religieux et des philosophes. Dans cette composition, d'apparence si simple et d'un tour si naïf, quelle grandeur en effet et quelle vérité ! Point de mythe, point de fable. Se reflétant par la Création dans l'unité cosmique et dans l'unité humaine, l'unité divine a pour conséquences la fraternité et la justice dans la cité, l'ordre dans l'univers. Le ciel et la terre, issus du même chaos, ont, avec une même origine, une même nature, une même fin ; appelé à régner sur cette terre, sous les influences et les actions variées du ciel, le couple humain, semblable à son Dieu et béni par lui, développe dans le milieu auquel il est associé toutes les puissances, toutes les vertus de son être. Créateur comme son Dieu, comme lui l'homme travaille, et comme lui il se repose. Pour accomplir sa mission, pour « remplir

la terre et se la soumettre», c'est la morale et la politique, c'est la science et l'industrie, qu'il doit progressivement développer; c'est l'édifice religieux de la civilisation qu'il doit élever.

Je sais qu'aux yeux de la philosophie positive, et je prends ce mot dans le meilleur sens, notre récit est entaché d'un vice radical; il repose sur l'idée de Création. Conception féconde et puissante, à l'époque où elle fut inscrite dans la Genèse, l'idée de création n'est plus aujourd'hui qu'une croyance arriérée; notre âge viril la repousse comme contraire non-seulement à la grandeur de l'homme, mais aussi à la perfection de la Divinité. « L'éternelle sagesse, a-t-on dit, n'agissant jamais que par raison suffisante, il est impossible qu'elle se soit décidée à créer l'univers en un temps plutôt qu'en un autre (29). Et en effet, tous les temps étant parfaitement égaux alors qu'il n'y a aucune créature, les raisons qui auraient existé en faveur de la Création, au moment où la Création s'est faite, auraient aussi bien existé, et avec autant de puissance, à l'instant précédent; et pour que Dieu eût pu choisir un de ces instants de préférence à l'autre, il aurait été nécessaire, ce qui est absurde, que Dieu se fût déterminé au hasard..... Le souverain bien est unique. Il nous est certain que Dieu et l'univers coexistent maintenant, et c'est dans cette coexistence que le souverain bien réside. Dieu a donc voulu l'univers, l'a donc fait, l'a donc dirigé de toute éternité, et l'univers n'a point d'autre commencement que le commencement de Dieu lui-même (30). »

Ces arguments n'ont pas prise sur la théologie de l'École. Aux raisonnements de ses adversaires, elle se

borne à répondre par une affirmation absolue. « Dieu, dit-elle, peut faire jaillir les mondes du néant; il peut les laisser dans ses abîmes. Il crée s'il le veut, où il veut, comme il veut. Maître souverain de son œuvre, il la façonne comme il lui plaît. L'acte créateur est un acte d'infinie liberté (31). »

Toutefois les grands esprits qui ont fondé ou perfectionné le dogme catholique ont mieux tenu compte des difficultés du sujet, se sont exprimés avec plus de réserve.

Saint Augustin se montre très-préoccupé de ce qu'il appelle *le difficile problème de l'éternité de Dieu, créant des êtres nouveaux sans une volonté nouvelle* (*De la Cité de Dieu*, liv. XII, ch. 21). Il revient sur ce sujet dans divers passages du même ouvrage, et notamment dans le ch. 15 du même livre, intitulé : « Dieu a-t-il pu être toujours Seigneur, s'il n'y a pas toujours eu des créatures? » On voit que la question lui pèse, et, dans les limites du dogme chrétien, il se reconnaît impuissant à la résoudre. « J'ai pensé, dit-il, qu'il fallait en cette matière s'abstenir de toute affirmation, afin qu'en lisant ceci on se mette en garde contre les dangers de certaines questions, et qu'une vaine présomption ne nous éloigne pas de l'intelligence et de la pratique de ce salutaire enseignement de l'Apôtre : « Je vous recommande à tous tant que vous êtes, par la « grâce qui m'a été donnée, de ne pas aspirer à savoir plus « qu'il ne faut savoir, mais de mesurer avec sobriété votre « science à la foi que Dieu vous a départie (Rom., XII, 3). » Pour saint Augustin, d'ailleurs, l'idée d'un *commencement* du monde se lie à celle d'une *limite physique* de ce monde. « A ceux qui nous demandent, dit-il, pourquoi l'univers

a été créé plutôt alors qu'auparavant, on peut également demander pourquoi il a été créé au lieu où il est plutôt qu'ailleurs. S'ils se reportent à ces durées infinies qui auraient précédé la naissance du monde, et pendant lesquelles il ne leur paraît pas possible que Dieu soit resté sans rien faire, qu'ils se reportent donc aussi à ces espaces infinis qui existent en dehors du monde, et dans lesquels, si l'on ne veut pas que le Tout-Puissant puisse demeurer oisif, il faudra de toute nécessité admettre avec Épicure un nombre de mondes infini. » (*Cité de Dieu*, liv. XI, ch. 5) Nous croyons qu'il est aujourd'hui peu de personnes, même parmi les théologiens catholiques, qui n'admettent l'étendue infinie de l'univers, et aujourd'hui, par conséquent, l'argument de saint Augustin se retourne contre lui.

Dans ses considérations au sujet de la Création, saint Thomas d'Aquin ne montre pas moins de réserve que son grand prédécesseur, dont il invoque d'ailleurs sans cesse l'autorité. « Que le monde, dit-il, ait eu un commencement, cela est à croire; mais on ne peut ni le démontrer ni le savoir. Et il faut que l'on soit bien convaincu de cela, de peur que quelqu'un, présumant de pouvoir démontrer ce qui n'est qu'une chose de foi, n'avance sans nécessité des raisons qui donneraient à rire aux infidèles, lesquels s'imagineraient que c'est par des raisons de cette espèce que nous admettons ce qui pour nous est simplement matière de foi. » Et il ajoute : « Comme le dit saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. XI, ch. 5), il faut distinguer deux opinions chez les philosophes qui établissent l'éternité du monde. Quelques-uns ont soutenu que la substance du monde n'est pas de Dieu (*quod substantia mundi non sit a Deo*),

De ceux-là l'erreur est intolérable, et il faut la réfuter. Quelques autres, au contraire, soutiennent que le monde est éternel, de telle manière cependant qu'ils le reconnaissent fait par Dieu, et voici comment ils expliquent leur pensée : « Si de toute éternité le pied avait posé dans « la poussière, de toute éternité aussi son vestige eût été « empreint dans la poussière, et ce vestige serait incontes- « tablement provenu de la pression du pied. C'est ainsi, « disent-ils, que le monde a toujours été, par cela même « que toujours a été celui qui l'a fait (32). » La valeur de l'argument peut être contestée ; mais, ce qui ne peut l'être, c'est le sentiment qui a déterminé saint Thomas à le citer.

L'éternité de la Création a été bien des fois soutenue, dans les temps modernes, même par de sincères catholiques; nous citerons notamment Gioberti, qui l'a défendue dans tous ses écrits, mais particulièrement dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* * (33). Remarquons, d'ailleurs, que notre premier récit lui-même proclame que Dieu, en créant les plantes, les animaux et l'homme, a voulu qu'ils se perpétuassent par la génération, *chacun selon son espèce*, et que par là même il a posé sous ce rapport une barrière infranchissable à l'arbitraire divin. Ce principe admis, si on lui donne son extension naturelle, conduit à l'affirmation de la relation constante de la cause à l'effet, en d'autres termes à la doctrine de l'invariabilité des Lois de la nature.

* « La cause première et efficiente est *nécessairement* Créatrice ». T. II, p. 35 de la traduction française.

NOTES.

(1) On sait que d'après le récit de l'Exode (ch. III, 1-15, et VI, 2-3) le nom nouveau de Dieu, celui sous lequel il s'annonce comme le libérateur d'Israël, est révélé à Moïse du milieu de la flamme du buisson ardent. Par suite d'un respect superstitieux, les Juifs (au moins dans les derniers siècles de leur existence nationale) ne pouvaient ni prononcer ce nom, ni l'écrire intégralement; au lieu de ce nom ineffable, ils prononcaient habituellement celui de ADONAÏ, Seigneur. Les Septante, obéissant à la coutume nationale, ont traduit ce nom par ὁ Κύριος, *le Seigneur;* la Vulgate, à leur exemple, l'a traduit par *Dominus*. De là il est résulté que les quatre consonnes du nom divin, celles qui forment le tétragramme I H V H, nous ont seules été conservées; les voyelles qui s'y trouvaient jointes étaient celles empruntées au mot ADONAÏ, une convention pieuse l'avait ainsi réglé. Celles-là seules nous ont été transmises par l'écriture.

A l'époque de la Renaissance, les hébraïstes qui voulurent transporter dans les langues modernes, sous sa forme originale, le nom divin, joignirent au tétragramme I H V H, les voyelles qui y étaient annexées par convention, et composèrent ainsi le nom IEHOVAH (dont nous autres Français avons fait Jéhovah).

On voit que ce nom, d'après le mode même de sa formation, est nécessairement erroné. C'est pourquoi nos hébraïstes modernes y ont avec raison substitué la lecture IAHVEH, correcte suivant toute vraisemblance, et dont le sens : « IL EST », ou « ÊTRE », se trouve parfaitement d'accord avec la définition donnée dans le même passage (EX. III, 1-15) : « JE SUIS CELUI QUI SUIS ». (Voyez le *Dictionnaire hébreu* de Gesenius, le *Bible Dictionary* de Smith, *la Palestine* de Munk, p. 143.)

Comment ce nom nouveau, que Dieu lui-même déclare avoir été inconnu avant qu'il fût révélé à Moïse, peut-il se trouver employé dans certains documents de la Genèse? C'est là une difficulté qui a

dès longtemps exercé la sagacité des exégètes, mais à laquelle nous ne voyons d'autre explication possible que les vues particulières de ceux qui ont commis cet anachronisme.

L'emploi de la dénomination IAHVEH-ELOHIM dans le second récit a évidemment pour but, en combinant les deux noms, d'établir l'identité du Dieu nommé dans les deux documents.

(2) L'exemplaire de la Bibliothèque de l'Université, qui appartenait autrefois au Collége parisien de la Société de Jesus, porte cette mention inscrite sur la garde : « *Par Astruc, médecin, Paris, Cuvelier* ». Voyez aussi l'article Astruc, dans *la Nouvelle Biographie générale de Didot.*

(3) « Sive Mosem dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis, non recuso (Hieronym., *adversus Helvidium*). — Hierosolymis Babylonia expugnatione deletis, omne instrumentum judaïcæ litteraturæ ab Esdra constat restauratum. » Tertull., *De cultu fœminarum.*

(4) Ernest Renan, dans la Préface à l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* par Kuenen, Paris, 1866.

(5) Après avoir dit que le Pentateuque est une réunion confuse de matériaux que l'auteur n'a pas eu le temps de classer et d'ordonner régulièrement, Spinosa ajoute : « Maintenant la question est de savoir si ces fautes sont de nature à embarrasser et à égarer le lecteur. Je ne veux pas discuter à fond ce point. Je dirai seulement que je n'attache pas grande importance à ces irrégularités, et quiconque lira l'Écriture, sans préjugés, sera du même avis. Pour ma part, je n'ai point remarqué dans la Bible aucune faute assez grave ni en ce qui touche les principes moraux une différence de leçon assez considérable pour rendre le sens douteux ou absurde » (*Tractatus theologico-politicus*, ch. IX, t. I, p. 206 de la traduction de Saisset).

(6) En 1831, Hartmann résumait ainsi les résultats des recherches poursuivies dans ses *Historisch-kritische Forschungen über die fünf Bücher Moses* (2ter Abschnitt, Schluss, p. 584) : « A l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel, nous pouvons considérer toutes les parties essentielles du Pentateuque, sauf quelques additions venues plus tard, comme déjà existantes et plus ou moins coordonnées (*geordnet*). Toutefois, la dernière rédaction de l'ouvrage, sous sa forme actuelle, nous est, de tous côtés, apparue de nouveau comme un pro-

duit de l'exil babylonien. » — Trente ans plus tard, Kuenen, dans son *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (traduction de Pierson, Paris, 1866, ch. I, p. 291), conclut en ces termes : « Nous l'avons dit, selon nous c'est un prêtre de Jérusalem qui, vivant vers le commencement de l'exil, aurait entrepris la rédaction générale du Pentateuque. Toutefois, des motifs que nous avons indiqués nous engagent quant à présent à laisser la porte ouverte à l'opinion des savants, suivant laquelle la rédaction finale du Pentateuque serait postérieure à l'Exil, peut-être même à l'œuvre d'Esdras. »

Par cette porte restée ouverte, l'opinion apparue sous les auspices de critiques tels que MM. Reuss, Graf, Orth, Dozy, a si bien pénétré dans l'esprit de M. Kuenen lui-même, qu'elle est devenue la base de son nouvel ouvrage : *De Godsdienst van Israel* (*La religion d'Israël*), Harlem, 1870. M. Albert Réville a rendu compte de cet ouvrage, et en même temps exposé la question avec autant d'ampleur que de clarté, dans l'excellent article publié par lui dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er mars 1872.

« Depuis qu'on ne craint plus d'appliquer à l'histoire d'Israël, dit-il en commençant, la méthode et les procédés en usage lorsqu'il s'agit des autres nations, on est généralement d'accord pour reconnaître que l'événement connu sous le nom de Captivité de Babylone marque le moment décisif du développement religieux du peuple Israélite. Cet événement ne détermine pas seulement, comme de pieuses traditions l'enseignaient aux théologiens d'autrefois, une conversion qui aurait ramené à la foi de ses pères, trop longtemps oubliée, un peuple corrigé par le malheur. C'est toute une révolution, c'est tout un nouvel ordre d'idées, de croyances et d'institutions qui commence; à vrai dire, c'est le *Judaïsme* qui se constitue..... Mais une religion peut se transformer, s'approprier même des éléments hétérogènes, sans rompre avec son principe essentiel, et par conséquent sans perdre son identité. »

(7) Dans le recueil intitulé : *Kurz exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Genesis.* Leipzig. Verlag von Hirzel.

(8) *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig, 1872.

(9) Avesta, *Die heiligen Schriften der Parsen*, übersetzt von Dr Fr. Spiegel, t. III, p. 239. — *Der Bundehesh*, zum erstenmahl herausgegeben und übersetzt von Ferdinand Justi. Leipzig, 1869, 1 vol. in-4°. Voyez aussi Anquetil, *Zend Avesta*.

(10) Voy. Suidas, au mot Τυρρηνία, et le Commentaire de Knobel.

(11) *Der Bundehesh*, von Ferdinand Justi. Leipzig, 1869, ch. XXXIV. — Le *Boundehesh*, ou *Cosmogonie des Parses* dans le *Zend Avesta* d'Anquetil, t. II, p. 420. Voyez aussi p. 345 et 346.

(12) C'est le repos du septième jour qui a constitué chez les Israélites la semaine ou cycle de sept jours (*septimana*, *septemaine;* en hébreu Schaboua). La semaine, quoiqu'on en ait dit, est une institution exclusivement mosaïque. Voyez à ce sujet le mémoire de M. Biot, *Résumé de Chronologie astronomique*, dans le tome XXII des *Mémoires de l'Académie des sciences*, avec une note spéciale de M. Alfred Maury.

Dans un intérêt astrologique, on avait donné aux heures du jour, et ensuite aux jours eux-mêmes, les noms des sept planètes. Lorsque la semaine fut apportée par les Juifs et les Chrétiens dans le monde Romain, cette circonstance en facilita l'adoption. Il se trouva d'ailleurs que le jour de Saturne coïncidait avec le samedi; mais cette coïncidence était-elle fortuite ou bien se rattachait-elle à un ancien culte de la planète Saturne chez les Hébreux? C'est ce que, dans l'état actuel de la science, on ne saurait décider (Voy. *Conversationslexicon*, art. *Woche; Dictionnaire de la Conversation*, art. *Semaine*, par Sédillot. — Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, t. I, p. 259, et suiv.).

(13) Il est curieux de voir saint Augustin ne pouvant s'élever à la hauteur de cette pensée: « Lorsqu'au septième jour qu'il sanctifie, Dieu, dit-il, se repose de ses œuvres, faut-il lui attribuer une fatigue de manœuvre?... Non, le repos de Dieu, c'est le repos de ceux qui se reposent en Dieu » (*Cité de Dieu*, liv. XI, ch. VIII).

(14) Voy. un article remarquable de Clément Mullet sur la valeur du mot Iom au premier et au deuxième chapitre de la Genèse, dans le *Journal asiatique* de l'année 1849. L'auteur cite des opinions fort curieuses d'écrivains musulmans sur ce sujet.

(15) *De la Cité de Dieu*, liv. XI, ch. VII. — Aux chapitres IX et XIX, saint Augustin déclare: « qu'il ne répugne pas à l'œuvre de Dieu que, par la création de la lumière, on entende la création des anges, et par ces paroles « Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres » la séparation des bons et des mauvais anges ». — « L'un des avantages de l'obscurité même du texte sacré, dit-il à cette occa-

sion, est d'enfanter plusieurs sens également avoués de la vérité » (*quod plures sententias veritatis parit*).

(16) « Dieu, dit Bossuet au sujet des anomalies contenues dans le récit de la création, a détaché exprès les effets d'avec leurs causes naturelles, pour montrer que naturellement tout ne tient qu'à lui seul, et ne dépend que de sa seule volonté. » (*Élévations sur les mystères*, 3e semaine, 5e élévation.)

(17) Hérodote, liv. I, CXXXI. Cicéron, *de Republica*, liv. III, VI. *De Legibus*, liv. II, X.

(18) « Il ne m'appartient pas, a dit Eugène Burnouf, d'indiquer ici ce qu'un système qui tend à développer les plus nobles instincts de notre nature, et qui impose à l'homme, comme le plus important de ses devoirs, celui de lutter constamment contre le principe du mal, a pu exercer d'influence sur la destinée des peuples de l'Asie, chez lesquels il a été développé à diverses époques. On peut déjà dire cependant que le caractère religieux et martial tout à la fois, qui paraît avec des traits si héroïques dans la plupart des Ieschts, n'a pas dû être sans action sur la mâle discipline sous laquelle ont grandi, s'il faut en croire l'antiquité classique, les commencements de la monarchie de Cyrus. » (*Études sur la langue et les textes Zends*. Journal asiatique, 1840, p. 245.)

(19) La bienveillance des rois de Perse pour les Juifs ne s'éteint pas avec Cyrus. Après lui Darius, fils d'Hystaspe, vers la deuxième année de son règne (519), couvre de sa protection les Juifs inquiétés à Jérusalem par les populations voisines, et, ayant fait rechercher l'édit de Cyrus, ordonne qu'il reçoive sa pleine exécution. Environ quatre-vingts ans après cet édit (458), lorsque le temple est relevé depuis un demi-siècle, mais que la nouvelle colonie languit faute d'une organisation civile et religieuse suffisante, Esdras, prêtre et docteur de la loi, obtient à son tour du roi Artaxerxès la permission de se rendre en Palestine avec tous ceux des Juifs qui voudront l'accompagner. Il emporte avec lui les dons du roi et de ses conseillers. D'autres secours doivent lui être fournis par les trésoriers des provinces de l'autre côté du fleuve. Avec l'autorisation d'Artaxerxès, il établit des juges et des magistrats, introduit l'ordre et la réforme dans la colonie. Enfin, treize ans plus tard, Néhémie, échanson du même Artaxerxès, vient encore à Jérusalem, avec la permission et l'appui du roi, pour achever l'œuvre de ses devan-

ciers et mettre la dernière main à la restauration d'Israël. Il relève les murailles de Jérusalem, repeuple la campagne, organise enfin, avec l'aide d'Esdras, le culte et l'instruction religieuse du peuple.

Nous possédons dans le second livre des Machabées (ch. I, 18-35) un témoignage extrêmement curieux, et cependant peu cité, des relations religieuses qui existèrent à cette époque entre les prêtres Juifs et les souverains de la Perse. Le caractère en est plus légendaire qu'historique, mais il n'en est pas moins significatif. Il est dit qu'au moment du départ pour la captivité de Babylone, les prêtres de Jérusalem avaient secrètement déposé le feu sacré dans un lieu solitaire, au fond d'un puits desséché. Lorsqu'environ un siècle plus tard, Néhémie vient à Jérusalem, il se hâte d'envoyer les descendants des anciens prêtres chercher le feu sacré au lieu où il avait été caché : ils ne l'y trouvent point, mais il y a une flaque *d'eau épaisse* à la place. Cette eau est répandue sur les chairs des victimes et sur le bois du sacrifice, et, aux rayons du soleil qui subitement apparaît, le bois s'enflamme. C'est là un miracle semblable à beaucoup d'autres, et qui n'offre pas en lui-même un intérêt particulier. Il n'en est pas de même de ce qui suit. Selon le narrateur, Néhémie, voulant perpétuer le souvenir du merveilleux événement, établit une fête commémorative qui est appelée le *jour du feu* (*dies ignis*). De son côté, le roi de Perse, informé du prodige, après en avoir fait constater l'authenticité, fait enclore le terrain où il s'est accompli, et le convertit en un lieu sacré. Il fait aussi de grandes largesses aux prêtres, et leur distribue de sa main de riches présents.

Ce récit nous est donné par un livre apocryphe, qui date au plus tôt du premier siècle avant l'ère chrétienne. Il est curieux de voir le souvenir des rapports du sacerdoce juif avec les souverains de la Perse demeurer si vivant, après tant d'années, sous cette forme légendaire, dans la population Israélite.

(20) Isaïe, XLV, v. 1.

« Le Judaïsme, tel qu'il se montre aux environs de l'ère chrétienne, dit M. Réville dans l'article dont nous avons déjà cité un fragment, contient plus d'un élément dont il serait puéril de contester l'origine persane. » Parmi ces éléments, pour parler d'abord des meilleurs, de ceux qui d'ailleurs ont pénétré le plus avant dans la vie religieuse de la nation, parmi ces éléments, dis-je, j'indiquerai

avant tout une sorte de mysticisme religieux inconnu aux Juifs avant la captivité. Sous sa forme la plus élevée, ce sentiment nouveau se révèle dans les psaumes, dont la plupart, quelques-uns ne craignent pas de dire la totalité (*), sont reconnus aujourd'hui comme postérieurs à l'exil ; elle se manifeste aussi dans cette profusion de prières que déjà Jésus reprochait aux Israélites de son temps, et qui, aujourd'hui même, subsiste dans la liturgie juive, tandis que la prière est à peu près absente de l'ancien culte, tel que nous le fait connaître le Pentateuque. La même disposition se retrouve encore dans l'usage de la confession collective pratiquée à la fête de Kippour ou du Pardon, avec des formules qui rappellent d'une manière frappante les *patets* de l'Avesta ; la fête de Kippour elle-même est pour la première fois célébrée par Esdras et Néhémie. La doctrine de la résurrection, le culte des anges, la croyance aux démons, les prophéties apocalyptiques, sont encore des emprunts faits à la Perse. Sur ce dernier point, sur un grand nombre de pratiques superstitieuses communes, et en même temps sur les affinités d'un ordre plus élevé que présentent les traditions et les doctrines des deux peuples, on trouve des renseignements pleins d'intérêt dans l'ouvrage de M. Frank sur *la Cabale* (1 vol. in-8, Paris, 1843). Un des noms employés par Ezéchiel, pour désigner la loi, et qui se retrouve dans le Deutéronome, le mot *Dâth*, paraît être d'origine persane, et il ne pourrait s'être introduit dans la langue qu'au contact dela Perse. Déjà Rhode dans son ouvrage sur *les livres sacrés du Peuple Zend* (*Die heilige Sage des Zend Volks*, t. V, in-8°, p. 1820) s'attache à démontrer que le culte du feu, l'histoire de la chute, la doctrine du pur et de l'impur, se trouvent également dans le livre Zend et dans le livre hébreu, et que la notion même de la loi et de la révélation divine était très-analogue chez les deux législateurs. On trouve un très-bon exposé des doctrines mazdéennes, des altérations qu'elles ont subies, de l'influence qu'elles ont exercée, dans les trois articles publiés par M. Michel Nicolas, dans les numéros d'avril, novembre et décembre 1869 de la *Revue germanique*. — Ils n'ont malheureusement pas été réimprimés.

Dans un savant article sur Zoroastre, écrit sous l'inspiration d'Eu-

(*) Nöldecke. *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduite par MM. Derenbourg et Soury. Paris, 1875.

gène Burnouf (*), Jean Reynaud a lui aussi longuement insisté sur l'alliance opérée à Babylone entre le mosaïsme primitif et la doctrine mazdéenne; et à ce sujet, il a écrit ces lignes que nous croyons utile de rappeler : « Ce qui me paraît caractériser le peuple hébreu dans l'antiquité, c'est d'avoir vécu, non pas, comme on a l'habitude de le dire, d'une vie propre et isolée, mais dans un état extraordinaire de communion avec tous les peuples d'alentour....; c'est pourquoi, au lieu d'entendre, selon l'opinion ordinaire des théologiens, que Dieu l'a choisi pour le mettre à part, faut-il plutôt entendre qu'il l'a choisi comme un intermédiaire entre les plus puissants foyers religieux qui aient eu action sur l'Occident, afin d'en amasser en lui les influences. » M. Vacherot, dans son *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, fait une observation toute semblable. « On s'exagérerait beaucoup, dit-il, l'attachement du peuple Juif à ses traditions, si l'on croyait qu'il n'a rien imité des institutions, ni rien emprunté des doctrines des autres peuples. — Toutefois, ajoute l'auteur, c'est sans laisser jamais les doctrines étrangères absorber ses croyances. »

La visite des Mages, qui selon le récit du premier Évangile viennent saluer le Christ naissant, est un témoignage du prestige que conservaient encore les doctrines persanes chez les Juifs de la Palestine à l'époque de l'apparition du Christianisme.

(21) « Un grand Dieu est Ormuzd. Il a créé cette terre-ci; il a créé ce ciel-là; il a créé l'homme; il a donné à l'homme sa supériorité; il a fait roi Darius. » Préambule de l'inscription de Behistoun, *Journal asiatique*, février-mars 1852, p. 135. — Le même préambule se trouve dans une inscription de Xerxès, *ibid.*, p. 173.

(22) Voyez dans l'*Avesta* de Spiegel, Vendidad, Fargard, XIX, 119; Yaçna, 1, 45, III, 59; Khorda-Avesta, XLIV; I, 30; II, 30; XXVIII, 35. Voyez aussi dans le *Zend-Avesta* d'Anquetil, et mieux encore dans l'édition de Justi (déjà citée), le début du *Boundehesh*.

(23) *Avesta* de Spiegel, t. III. Khorda-Avesta, XXXVIII, 33.

(24) Cahen, *la Bible, traduction nouvelle*; note au verset 3, ch. II de la Genèse.

(25) *Élévations sur les mystères.*

(*) Article de l'*Encyclopédie nouvelle*, reproduit dans le tome 1er des *Œuvres Encyclopédiques* de Jean Reynaud.

(26) Ce passage a d'ailleurs le défaut de venir s'interposer entre le premier et le deuxième verset du refrain final de la strophe, et à ce titre seul il doit être considéré comme une intercalation, intercalation probablement toute fortuite et due à quelque accident de manuscrit, car on ne saurait y trouver aucune explication rationnelle.

(27) Par contre, on trouve ELLEH TOLDOTH placé en tête de tableaux généalogiques dans les passages suivants : Gen., X, 11; XI, 10; XXV, 12 ; XXXVI, 9.

(28) Quelques exégètes proposent une opinion moyenne ; ils supposent que la première partie du verset 4, ch. II : « Voici les origines du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés » formait seule le préambule du premier récit; la seconde moitié « lorsque IAHVEH Dieu fit la terre et le ciel », aurait été le commencement du second. Leur principale raison est que la dénomination IAHVEH-ELOHIM, donnée ici à la divinité, est caractéristique du second récit. Nous ne croyons pas ce partage admissible. La seconde moitié du verset 4 ne convient pas mieux que la première à l'office de préambule du second récit, puisqu'elle est également relative à la création du ciel et de la terre. Par contre, posé sur ses deux membres, le verset 4 offre un type parfaitement régulier du parallélisme familier à la poésie hébraïque. C'est ainsi que précisément au verset précédent il est dit « que Dieu s'est reposé au septième jour de toute son œuvre *qu'il avait créée*, *qu'il avait faite* ». Dans l'en-tête de la généalogie des fils d'Adam (Gen., V, 1), le parallélisme se reproduit sous une forme presque identique : « Voici le livre des origines de l'homme, lorsque Dieu *créa* l'homme, et le *fit* selon la ressemblance de Dieu. »

(29) Lucrèce disait déjà, il y a vingt siècles, au sujet de la création de notre monde par les Dieux immortels :

> Quidve novi potuit tanto post ante quietos
> Illicere, ut cuperent vitam mutare priorem.
> *De rerum natura*, liv. V, v. 169.

(30) Jean Reynaud, art. *Ciel*, dans l'*Encyclopédie nouvelle*.

(31) M. l'abbé Maret, *Théodicée*, p. 345. Voyez le passage de Bossuet cité à la note 16 ci-dessus.

(32) *Summa theol.*, pars I. Quæst. XLVI, art. 2. Conclusion. — Saint Augustin. Cité de Dieu, liv. X, ch. 31. — Maimonide, le prince des docteurs juifs, a dit de son côté : « Tout penseur pénétrant, qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même, voit bien que cette

question, je veux dire celle de savoir si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête. » (*Guide des égarés*, traduction de Munk, t. I, p. 346.)

(33) Voyez de remarquables observations sur la participation progressive de l'homme à la puissance créatrice dans le livre de M. Corbon : *Le secret du peuple de Paris*.

1ER RÉCIT DE LA CRÉATION

(Genèse, ch. I, II, 4.)

Texte restitué.

PROLOGUE (α).

1 Lorsque

CHAPITRE I. — 1. D'abord Dieu (ELOHIM) créa le ciel et la terre,

2. La terre était informe et déserte; les ténèbres étaient sur la surface des flots, l'esprit de Dieu planait sur la surface des eaux *.

(α) Nous avons placé entre crochets les passages dont la symétrie rythmique exige le rétablissement, *et qui tous, d'ailleurs, sans exception, se retrouvent dans la version des Septantes.*

Quelques passages retranchés, dont la place est marquée dans le texte par un *, sont reportés à la dernière page.

Pour les considérations qui justifient ces retranchements, nous nous référons au Mémoire qui précède.

6. Dieu dit : « Qu'il y ait un firmament par le milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. »

7ᵇ. Et il fut ainsi (1).

2.

7ᵃ. Dieu fit le firmament; il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament des eaux qui sont-au-dessus du firmament.

8ᵃ. Et Dieu appela le firmament : Ciel;

[et Dieu vit que cela était bon.]

PREMIÈRE ŒUVRE.

1.

14ᵃ. Dieu dit : « Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour d'avec la nuit *.

15ᵃ. Et qu'ils servent de luminaires au firmament du ciel pour luire sur la terre. »

15ᵇ. Et il fut ainsi.

2.

16. Dieu fit les deux grands luminaires, le luminaire plus grand pour dominer sur le jour, le luminaire plus petit pour dominer sur la nuit; et *il fit* les étoiles.

17. Dieu les mit au firmament du ciel pour luire sur la terre,

18ᵃ. Pour dominer sur le jour et sur la nuit, et pour séparer la lumière des ténèbres;

18ᵇ. et Dieu vit que cela était bon.

5ᵇ. Il fut soir, il fut matin: premier jour.

DEUXIÈME ŒUVRE.

1.

9ᵃ. Dieu dit : « Que les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblent en un même lieu et que le sec paraisse. »

9ᵇ. Et il fut ainsi.

2.

[Les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblèrent en leurs lieux, et le sec parut.]

10ᵃ. Et Dieu appela le sec : Terre; il appela l'amas des eaux : Mers ;

10ᵇ. et il vit que cela était bon.

8ᵇ. Il fut soir, il fut matin : deuxième jour.

TROISIÈME ŒUVRE.

1.

11ᵃ. Dieu dit : « Que la terre produise la verdure, l'herbe portant semence [selon son espèce], et l'arbre fruitier portant le fruit selon son espèce, ayant en lui sa semence sur la terre. »

11ᵇ. Et il fut ainsi.

2.

12ᵃ. La terre produisit la verdure, l'herbe portant semence selon son espèce, l'arbre [fruitier] portant le fruit ayant en lui sa semence selon son espèce [sur la terre].

12ᵇ. et Dieu vit que cela était bon.

13. Il fut soir, il fut matin : troisième jour.

QUATRIÈME ŒUVRE.

1.

20. Dieu dit : « Que les eaux se peuplent d êtres doués de vie, et qu'il y ait des volatiles qui volent sur la terre sous le firmament du ciel. »

[Et il fut ainsi].

2.

21ª. Dieu créa les grands monstres marins et tous les êtres vivants qui nagent et qui peuplent les eaux, selon leur espèce, et tout volatile muni d'ailes selon son espèce ;

21ᵇ. et Dieu vit que cela était bon *.

19. Il fut soir, il fut matin : quatrième jour.

CINQUIÈME ŒUVRE.

1.

24ª. Dieu dit : « Que la terre produise des êtres vivants, selon leur espèce, les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes sauvages, selon leur espèce. »

24ᵇ. Et il fut ainsi.

2.

25ª. Dieu fit les bêtes sauvages selon leur espèce, les animaux domestiques selon leur espèce, tous les reptiles selon leur espèce ;

25ᵇ. et Dieu vit que cela était bon.

23. Il fut soir, il fut matin : cinquième jour.

SIXIÈME ŒUVRE.

1.

26. Dieu dit : « Faisons l'homme (ADAM) à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toutes les bêtes sauvages, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. »

30ᵇ. Et il fut ainsi (2).

2.

27. Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle.

28. Et Dieu les bénit, Dieu leur dit : « Fructifiez et multipliez, remplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, [sur les animaux domestiques, sur toutes les bêtes sauvages], sur tout être vivant qui rampe sur la terre *. »

31ᵃ. Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait; et cela était très-bon.

31ᵇ. Il fut soir, il fut matin : sixième jour.

LE REPOS AU SEPTIÈME JOUR.

CHAPITRE II. — 1. Le ciel et la terre furent achevés avec toute leur armée.

2. Dieu eut achevé au septième jour son œuvre qu'il avait faite, et il se reposa au septième jour de toute son œuvre qu'il avait faite.

3. Et Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour Dieu s'était reposé de toute son œuvre que Dieu avait créée, qu'il avait faite.

4. Telles sont les origines du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés, lorsque Dieu * fit la terre et le ciel.

NOTES.

* (1) v. 7[b]. Nous avons reporté ce verset à sa vraie place, qu'il a perdue dans le texte hébreu, mais qu'il a conservée dans la version des Septante.

(2) v. 30[b]. Nous avons reporté à sa vraie place ce verset, qui dans le texte est relégué après le verset 30*; la version des Septante le laisse à cette dernière place.

Passages retranchés.

3. Dieu dit : « Que la lumière soit ! et la lumière fut; »

4. et Dieu vit que la lumière était bonne.

4[b]. Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres;

5[a]. et Dieu appela la lumière : Jour, et les ténèbres : Nuit.

*

14[b]. Qu'ils servent de signes pour les fêtes, pour les jours et pour les années.

*

22. Dieu les bénit en disant : « Fructifiez et multipliez, et remplissez les eaux dans les mers, et que le volatile multiplie sur la terre. »

*

29. Et Dieu dit : Voici, je vous donne toute herbe portant semence, qui est sur la surface de la terre, et tout arbre sur lequel il y a fruit d'arbre portant semence. Ce sera votre nourriture.

30ª. Et à toutes les bêtes sauvages, et à tous les oiseaux du ciel, et à tout ce qui rampe sur la terre, et qui est doué de vie, je donne pour nourriture toute herbe verte.

*

Ch. II, 4. Ici le texte ajoute au nom de Dieu (ELOHIM) celui de IAHVEH, formant ainsi le nom composé IAHVEH-ELOHIM. Nous avons indiqué, p. 47, les motifs qui ont probablement inspiré aux rédacteurs cette addition, et ceux qui nous la font supprimer.

LE

2E RÉCIT DE LA CRÉATION

(Genèse, ch. II, 5, ch. III, 24).

Ce serait un intéressant travail que de comparer le Premier et le Deuxième récit de la Création sous le rapport des doctrines qu'ils représentent et de l'influence qu'ils ont pu et peuvent encore exercer. Mais un pareil sujet n'est pas à traiter d'une manière accessoire; nous nous bornerons donc à donner ici, avec quelques notes, le texte bien conservé du Second récit, en indiquant les différences matérielles et morales qui le séparent du précédent.

Il y a d'abord la différence du nom divin, déjà signalée au commencement de ce Mémoire : ELOHIM (Dieu) dans le Premier récit, IAHVEH ELOHIM (Iahveh Dieu) dans le Second. Puis le sujet traité n'est pas exactement le même : d'une part, c'est la création du ciel et de la terre et des êtres qu'ils renferment; de l'autre, c'est la création seulement de l'homme, des plantes et des animaux.

Mais même sur ce terrain commun, les deux récits ne se rencontrent point.

Selon le premier, les plantes et les animaux sont créés avant l'homme, et l'homme est créé mâle et femelle. Selon

le second, les plantes et les animaux sont créés après l'homme; celui-ci d'ailleurs est d'abord créé mâle, et c'est seulement lorsque Dieu a reconnu « qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul, et qu'il lui faut un aide qui soit son pareil », c'est alors seulement que la femme est formée d'une côte de l'homme, que Dieu lui a enlevée pendant son sommeil.

L'habitation de l'homme, selon le premier récit, est la terre elle-même, dans toute son étendue ; selon le second, c'est un jardin (*paradis*) planté au pays d'Éden, c'est-à-dire au pays *de délices*.

Cependant, ces différences sont peu de chose en comparaison de celles qui existent dans la destinée assignée à l'homme de part et d'autre.

D'un côté, nous l'avons vu, le couple appelé à régner sur la nature doit, pour remplir sa mission, développer toute son énergie physique et morale. De l'autre, il est soumis à une loi tyrannique qui lui interdit tout progrès, puisqu'elle lui défend de goûter le fruit de l'arbre qui figure la science du bien et du mal. Cependant la femme, séduite par le serpent, désobéit et entraîne l'homme à la désobéissance. Un cruel anathème est le châtiment de leur faute. La femme est condamnée à enfanter dans la douleur; l'homme doit travailler à la sueur de son front, et la terre est maudite à cause de lui. Le serpent, qui auparavant pouvait parler et marcher, est privé de la parole, condamné à ramper sur le ventre et à se nourrir de terre.

Dans le Premier récit, une fois admise la donnée de la création, tout est positif; dans le Second, nous sommes en plein mythe.

Ainsi nos deux récits ne sont pas seulement divers; ils sont contraires, ils s'excluent l'un l'autre. Ce n'est que par un assemblage forcé, par la combinaison d'une Genèse Élohiste avec une Genèse Jéhoviste, comme l'avait bien vu Astruc, et sous l'empire de préoccupations religieuses toutes particulières, que ces deux documents ont pu se trouver réunis.

On a dit que le second document était un complément nécessaire du premier, parce qu'autrement l'introduction du mal dans le monde primitivement créé bon ne s'expliquerait pas. L'objection n'est pas fondée. Avant l'intercalation du Second récit et de l'histoire de Caïn et d'Abel qui en est la suite, le Premier récit se reliait directement au chapitre V, qui contient le dénombrement de la postérité d'Adam, et par celui-ci au chapitre VI, qui donne l'histoire du déluge. Ici nous apprenons que le déluge a été le châtiment du genre humain, puni « parce qu'il a corrompu sa voie ». C'est l'application de la même loi religieuse qui domine toute la Bible, et qui fait du mal physique le châtiment et le remède du mal moral. Mais cette loi est tout à fait indépendante de l'anathème étrange prononcé au Premier récit, anathème dont on ne retrouve d'ailleurs aucune trace, non plus que du récit lui-même, dans le reste de la Bible.

TEXTE

DU

2E RÉCIT DE LA CRÉATION

(Genèse, II, 5—III—24.)

I.

Iahveh-Dieu crée l'homme et le place dans le jardin d'Éden.

Ch. II. 5. Il n'y avait pas encore d'arbrisseaux sur la terre; aucune herbe des champs n'avait encore poussé, car Iahveh-Dieu n'avait point fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol.

6. Une vapeur monta de la terre et arrosa toute la surface du sol;

7. Et Iahveh-Dieu (IAHVEH-ELOHIM) forma l'homme (ADAM) de la poussière de la terre; il souffla dans ses narines le souffle de la vie, et l'homme devint un être vivant.

8. Iahveh-Dieu planta un jardin (1) au pays d'Eden (2), à l'orient d'Eden, et il y plaça l'homme qu'il avait formé.

9. Et Iahveh-Dieu fit germer de la terre toute espèce d'arbres agréables à la vue et dont le fruit est bon à man-

ger; l'arbre de la vie était au milieu du jardin ainsi que l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

10. Un fleuve sort d'Eden pour arroser le jardin et à partir de là il se divise, et forme quatre branches.

11. Le nom du premier de ces fleuves est Pischon; c'est celui qui borde tout le pays d'Havila où se trouve l'or.

12. Et l'or de ce pays-là est bon; là se trouvent le bdellion et la pierre d'onyx.

13. Le nom du second fleuve est Gihon; c'est celui qui borde tout le pays de Cousch.

14. Le nom du troisième fleuve est Hiddeqel (*le Tigre*), qui coule devant l'Assyrie (3), et le quatrième fleuve est l'Euphrate (4).

II.

Iahveh-Dieu forme la femme d'une côte de l'homme.

15. Iahveh-Dieu prit l'homme et le mit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder.

16. Et Iahveh-Dieu donna ce commandement à l'homme: « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin.

17. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras point, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. »

18. Et Iahveh-Dieu dit: « Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je lui ferai un aide qui soit son pareil. »

19. Et Iahveh-Dieu forma de la terre tous les animaux

sauvages et tous les oiseaux du ciel; puis il les amena vers l'homme, pour voir comment il les nommerait. Et tout nom dont l'homme nommerait un être vivant, serait son nom.

20. L'homme donna des noms à tous les quadrupèdes domestiques, aux oiseaux du ciel, et à toutes les bêtes sauvages; mais il ne trouva pas d'aide qui fût son pareil.

21. Alors Iahveh-Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endormit; et il prit une de ses côtes et la remplaça par de la chair.

22. Et Iahveh-Dieu transforma en femme la côte qu'il avait prise de l'homme et amena la femme vers l'homme.

23. Alors l'homme dit : « Cette fois c'est l'os de mes os, la chair de ma chair; on la nommera femme (ISCHAH) parce qu'elle a été prise de l'homme (ISCH). »

24. C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère, s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair.

25. Et tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient point honte.

III.

La chute.

Ch. III. 1. Or le serpent était plus rusé que tous les animaux sauvages que Iahveh-Dieu avait faits, et il dit à la femme : Est-il vrai que Dieu a dit : « Vous ne mangerez point *du fruit* de tout arbre du jardin ? »

2. Et la femme répondit au serpent : « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin.

3. Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez point et n'y toucherez point de peur que vous ne mourriez. »

4. Et le serpent dit à la femme : « Vous ne mourrez point ;

5. Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal. »

6. Et la femme voyant que le fruit de l'arbre était bon à manger, qu'il était agréable à voir et que l'arbre était délicieux à contempler, prit de son fruit et en mangea ; elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il en mangea.

7. Et les yeux de tous deux s'ouvrirent ; ils connurent qu'ils étaient nus, cousirent ensemble des feuilles de figuier et s'en firent des ceintures.

IV.

Malédictions. L'homme et la femme sont chassés du jardin d'Éden.

8. Ils entendirent la voix de Iahveh-Dieu qui se promenait dans le jardin, à la brise du jour (5), et l'homme et la femme se cachèrent devant Iahveh-Dieu au milieu des arbres du jardin.

9. Iahveh-Dieu appela l'homme et lui dit : « Où es-tu? »

10. Et il répondit : « J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai craint, parce que je suis nu, et je me suis caché. »

11. Et Dieu dit : « Qui t'a appris que tu étais nu? Aurais-tu mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais défendu de manger? »

12. Et l'homme dit : « La femme que tu as placée auprès de moi m'a donné du fruit de l'arbre et j'en ai mangé. »

13. Et Iahveh-Dieu dit à la femme : « Qu'as-tu fait? » Et la femme dit : « Le serpent m'a séduite, et j'ai mangé. »

14. Et Iahveh-Dieu dit au serpent : « Puisque tu as fait cela, sois maudit entre tous les animaux domestiques et toutes les bêtes sauvages; tu ramperas sur ton ventre et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie.

15. Je mettrai inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la sienne; celle-ci te blessera la tête et tu la blesseras au talon. »

16. Et il dit à la femme : « J'accroîtrai les souffrances de ta grossesse; tu enfanteras avec douleur, ton désir sera vers ton mari, et lui dominera sur toi. »

17. Et il dit à l'homme : « Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, que la terre soit maudite à cause de toi; tu en tireras péniblement ta nourriture tous les jours de ta vie.

18. Elle produira pour toi des épines et des ronces, et tu te nourriras des plantes sauvages.

19. Tu mangeras le pain à la sueur de ton visage jusqu'à ce que tu retournes à la terre dont tu as été tiré, car tu es poussière et tu retourneras à la poussière. »

20. L'homme donna à la femme le nom d'Ève (HAVAH), car elle est la mère de tous les vivants.

21. Et Iahveh-Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les en revêtit.

22. Et Iahveh-Dieu dit : « L'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal; maintenant il ne faut pas qu'il étende la main et qu'il prenne aussi du fruit de l'arbre de la vie, qu'il en mange et qu'il vive éternellement. »

23. Et Iahveh-Dieu le renvoya du Jardin d'Eden, pour aller cultiver la terre d'où il avait été pris.

24. Il chassa l'homme, et plaça à l'orient du Jardin d'Eden les Chérubins brandissant l'épée flamboyante.

NOTES.

(1) Ch. II, v. 8. *Gan* (jardin) que les LXX traduisent par παράδεισος, mot d'origine persane, signifiant également *jardin, parc*, que l'on trouve à partir de Xénophon employé dans la langue grecque. De là, notre *Paradis terrestre*.

(2) v. 8. EDEN, littéralement *délices*.

(3) v. 14. C'est-à-dire, du point de vue de l'auteur, à l'ouest de l'Assyrie.

(4) v. 14. Le commentaire de Knobel contient une longue et savante dissertation sur la situation du pays d'Éden, et sur l'identification des fleuves qui l'arrosent. Au sujet des trois derniers, le Gihon (Oxus), le Hiddeqel (Tigre), enfin l'Euphrate, aucun doute n'est possible. Le Pischon serait l'Indus. L'Éden comprendrait donc toute la

partie de l'Asie méridionale, qui, entre la mer des Indes, l'Euphrate et l'Indus, s'étend jusque vers le 38e degré de latitude nord. C'est entre ces mêmes limites qu'il faut chercher la place de l'*airyana-Vaedjo*, cette contrée de délices, créée par Ormuzd pour être la première habitation de ses sectateurs, et qui a été ensuite gâtée par les maléfices d'Ahriman (*Vendidad*, 1er fargard).

(5) v. 8. C'est-à-dire vers le soir, à l'heure où souffle la brise.

(6) v. 20. De la racine ʿHavah ou ʿHaaah, vivre.

Ce travail était depuis longtemps terminé lorsqu'on m'a fait connaître un article du journal : *Göttingische gelehrte Anzeigen* (1870, Stück 39) (1), dans lequel un critique allemand bien connu, M. Paul Lagarde, a émis au sujet du premier chapitre de la Genèse quelques vues sommaires tout à fait conformes à celles qui sont développées dans notre Mémoire. Partant de la supposition que la rédaction du Pentateuque n'a été terminée à Babylone qu'après la Captivité, l'auteur ajoute :

« Ceci nous fait comprendre, tout d'abord, comment le commencement du Pentateuque est une polémique contre la cosmogonie persique. Ciel, eau, terre, arbres, animaux, homme : tel est l'ordre selon lequel les Perses faisaient

(1) L'article est un compte-rendu de l'ouvrage intitulé : *Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis*, von J. Olshausen (aus dem *Monatsberichte der königl. Acad. der Wissenschaften zu Berlin*, vom Juni 1870).

s'accomplir la Création. Esdras suivit cette donnée, mais il ajouta à l'anneau, comme pierre principale, le plus brillant joyau de la religion israélite, le sabbat; et dans une intention de polémique contre les Perses, il introduisit à une place saillante la création de la la lumière, laquelle, dans la doctrine persane, est considérée comme incréée. Par suite, il dut aussi altérer l'ordre adopté dans le document original, parce que autrement il n'eût pu conserver sa semaine de six jours. » Voici le texte allemand :

« So erklärt sich dann auch z. B. gleich der Anfang des Pentateuchs als eine Polemik gegen persische Cosmogonie. Himmel, Wasser, Erde, Bäume, Thiere, Menschen : so ordneten die Persen, in ihren sechs Gahandars, die Schöpfung, deren Dauer sie auf ein Jahr bestimmten. Esdras folgte ihnen, aber er knüpfte das leuchtendste Iuwel der israelitischen Religion, den Sabbat, in den Ring als Schlussstein, nnd fügte in Polemik gegen die Perser, an bezeichnender Stelle, die bei seinen Vorbildern für anfangslose geltenden Lichter in die Aufzählung des geschaffenen, musste darum aber freilich die im persischen ungestörte Folge trüben, weil er sonst mit seinen sechs Wochentagen nicht gereicht hätte. »

TABLE DES MATIÈRES.

PRÉFACE..... 1

Texte du 1er récit de la Création..... 3

I. Coup d'œil sur l'histoire de la critique biblique..... 9

II. Objections soulevées par le texte traditionnel du 1er récit de la Création. — Solution proposée..... 15

III. Influence des doctrines persanes sur les Israélites. — La Création de la lumière dans la Genèse..... 26

IV. De la structure rhythmique du 1er récit de la Création dans le texte primitif..... 32

V. La Création suivant le 1er récit..... 44

Texte primitif du 1er récit de la Création restitué..... 59

Le 2e récit de la Création..... 67

Extrait d'un article des *Göttingische gelehrte Anzeigen*..... 76

Paris. — Imprimerie Georges Chamerot, rue des Saints-Pères, 19.